Die

Lehre von der Gottheit Christi.

Die Lehre

von der

Gottheit Christi.

Communicatio idiomatum.

Dargestellt

von

Dr. Hermann Schultz
in Göttingen.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1881.

Seinem verehrten Kollegen und Freunde

Herrn Konsistorialrat Dr. Albert Ritschl

widmet dieses Buch

zum Ausdruck des Dankes für vielfache Förderung,
zur Bezeugung der Gemeinschaft in den Zielen der theologischen Arbeit

der Verfasser.

Vorwort.

Als ich im Jahre 1873 in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. XIX, S. 1 ff., einen Aufsatz über die christologische Aufgabe der protestantischen Dogmatik in der Gegenwart veröffentlichte, war meine Absicht, einer Behandlung der gesamten Christologie zur Orientierung den Beweis voranzuschicken, daß die geschichtliche Frage nach dem Einzelverlaufe des Lebens Jesu mit dem Glaubensinteresse an der Person Christi keinerlei unmittelbaren Zusammenhang hat, und daß die dogmatischen Aussagen über Christus, d. h. über den Wert der einheitlich im Zusammenhange ihres Werkes aufgefaßten Heilandspersönlichkeit, nicht unmittelbar mit den Aussagen über Jesus als den geschichtlich zum Christus werdenden und gewordenen zusammenfallen, daß aber beide in der Glaubensgewißheit, daß Jesus der Christus ist, ihre höhere Einheit haben.

Als ich den Aufsatz veröffentlichte, war das Buch, dessen Ankündigung er sein sollte, so weit vollendet, daß ich hoffen durfte, nach Erledigung einiger dogmenhistorischer Untersuchungen mit demselben an die Öffentlichkeit treten zu können. Aber der mehrfache Wechsel meiner Berufsarbeit, und die Notwendigkeit, meine Alttestamentliche Theologie wesentlich neuzugestalten, verhinderte mich bis jetzt, mein dem theologischen Publikum verpfändetes Wort einzulösen. Ich mußte mich bisher begnügen, den mancherlei Mißverständnissen meiner Abhandlung in einem zweiten Aufsatze in der genannten Zeitschrift entgegenzutreten.

Bald nach meiner ersten Abhandlung erschien der dritte Band von Ritschls „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“. Dieses Buch hat mich bewogen, meine Aufgabe viel enger zu fassen, als ich vorher beabsichtigte. Denn ein nicht unbeträchtlicher Teil des Stoffes, welchen ich ursprünglich mit behandeln wollte, ist in demselben in einer Weise bearbeitet, gegenüber der mir eine neue Darstellung völlig überflüssig erscheinen mußte. So beschränke ich mich darauf, die Lehre von der Gottheit Christi zu entwickeln und auch diese in der besonderen Beziehung auf das Dogma von der communicatio idiomatum. Das Buch Ritschls ist mir natürlich eine sehr willkommene Veranlassung gewesen, meine Darstellung in

vielen Punkten, wie ich glaube, klarer und überzeugender zu gestalten, als ich es ohne dasselbe vermocht hätte. In allen wesentlichen Punkten hat es mich in den seit Jahren festgehaltenen Ansichten nur bestärken können.

Wenn ich das vollendete Buch überblicke, so erfüllt mich neben dem selbstverständlichen Gefühle der Unzulänglichkeit meiner Leistung gegenüber dem Gegenstande und gegenüber meinen eigenen Intentionen, auch das Bedauern, weitläuftiger geworden zu sein, als ich es meinte, und als es die Aufgabe erfordert hätte. Die unerfreuliche Erfahrung, mißverstanden zu werden, wo ich in meinen Abhandlungen mich mit knappen und mehr andeutenden Worten begnügt hatte, hat mich, wie ich fürchte, in den entgegengesetzten Fehler getrieben. Es bleibt mir jetzt nur übrig, die Verzeihung der Leser dafür in Anspruch zu nehmen. Dagegen erfüllt mich bei der Veröffentlichung des Buches eine Hoffnung, — nämlich die, daß man in demselben nicht die Ansichten eines einzelnen Theologen finden möge. So viel auch meine Darstellung vom Standpunkte der theologischen Behandlung aus von derjenigen der im ganzen gleichgerichteten Theologen abweicht, so deutlich und freudig habe ich es empfunden, daß sich ein sehr entschiedener Konsensus des Glaubens auf dem christologischen Gebiete in weiten

theologischen Kreisen gebildet und auf Grund wahrer Schrifterkenntnis befestigt hat. Ein Bewußtsein der Glaubensgemeinschaft bei aller dogmatischen Abweichung hat mich gegenüber den Schriften von Schleiermacher, Alex. Schweizer, Lipsius, Beyschlag, Rückert, Ritschl rc. niemals verlassen. Diesem Konsensus evangelisch-protestantischer Christologie zum Ausdrucke zu dienen und ihn stärken zu helfen, wäre für mich der erwünschteste Erfolg dieser Arbeit.

Göttingen, 9. November 1880.

H. Schultz.

Inhalt.

Kapitel I.

Der Zusammenhang der Lehre mit dem Ganzen der Glaubenslehre.

1. Alle Aussagen, welche die christliche Glaubenslehre über Jesus als den Christus zu machen hat, ruhen auf der Überzeugung von ihm, welche nur innerhalb der christlichen Gemeine möglich und welche die Bedingung der Zugehörigkeit zu ihr ist. Die Gemeine Christi weiß, daß sie durch diesen ihren geschichtlichen Stifter und vermöge des lebendigen Zusammenhanges mit ihm, einen Kreis innerhalb des natürlichen Lebens der Menschheit umschließt, in welchem der auf Unwissenheit oder wissentlichem Widerspruche ruhende innere Gegensatz gegen den wahren Willen Gottes mit der Menschheit, und damit die gesetzliche Stellung zur sittlichen Aufgabe, und das mit dieser Stellung notwendig verbundene Bewußtsein der Unseligkeit und des drohenden Gerichtes aufgehört haben. Daß also das menschliche Leben in seiner Abhängigkeit von Christus nach seinen Zielen und nach seinem Werte schlechthin über alle weltlichen Maßstäbe und Werturteile erhoben ist, ob es auch äußerlich innerhalb weltlicher Schranken und nach weltlichen Gesetzen verläuft. Daß dieser Kreis einer „göttlichen" Menschheit unzertrennlich mit Jesus als seinem Haupte und seiner Lebensquelle zusammenhängt, nicht bloß weil er geschichtlich aus ihm hervorgegangen und wie jede geschichtliche Erscheinung geschichtlich an seinen Ursprung gebunden ist, — sondern weil das

diesem Kreise eigentümliche Leben und die demselben innewohnende Gewißheit des göttlichen Wohlgefallens weder in einem einzelnen Gliede der Gemeine noch in der Summe ihrer Glieder abgesehen von Christus volle erfahrungsmäßige Wirklichkeit haben und ausreichend gesichert sind, sondern nur, wenn sich diese Gemeine als ein von ihm beständig abhängendes und hervorgebrachtes Ganzes mit ihm zusammenschließt und sich in ihm anschaut, als in dem, welcher ihr wahres Wesen als zwecksetzende Idee in sich trägt und verwirklicht. Daß sie also in Christus alles, was in ihr als werdendes aber nie in voller Reinheit und Wahrheit anzuschauendes gottmenschliches Leben wirkt und waltet, rein, ursprünglich und vollkommen verwirklicht besitzt. Daß er das Ziel Gottes mit der Menschheit zur Erscheinung gebracht hat, indem er sein eigenes Lebensziel mit diesem göttlichen vollkommen hat zusammenfallen lassen, — daß er also der Gemeine gegenüber der menschliche Ausdruck des ewigen göttlichen Liebeswillens ist, aus welchem die Welt und die Geschichte der Menschheit in Gott verständlich sind, — und Gott gegenüber der Ausdruck der Menschheit, welche sich dem göttlichen Willen vollkommen zu eigen gegeben hat, also die göttliche Erscheinung der irdischen Menschheit, der Gottessohn.

Diese Überzeugung ist nicht durch Überlegungen wissenschaftlich historischer Art geweckt worden und kann nicht durch dieselben geweckt werden. Ebenso wenig kann sie durch Schwierigkeiten und Zweifel solcher Art inbetreff des Einzelverlaufes des irdischen Berufslebens Jesu von Nazaret oder gar seines für den Erlöserberuf nicht entscheidenden äußeren Lebensverlaufes gestört werden. Denn sie ruht ausschließlich auf einem Werturteile, welches sich seiner Natur nach der allgemein wissenschaftlichen Beweisführung entzieht, — auf dem Urteile über den Wert des von Christus ausgehenden und in seiner Gemeine grundsätzlich zur Geltung gekommenen menschlichen Lebens im Unterschiede von dem Leben der durch andere weltliche Motive bestimmten Menschen, — also auf einem Urteile, welches sich nur auf Erfahrung gründen und an der praktischen Vernunft (dem Gewissen) bewähren kann. Es handelt sich um eine Glaubensthat. Niemand kann Jesus einen Herrn nennen, ohne durch den heiligen Geist, also ohne daß

sich in ihm selber als das treibende Motiv in seinem Urteilen und Wollen die im Christentume offenbarte göttliche Beurteilung der Welt und ihrer Ziele thatsächlich geltend macht. Auf anderem Wege, als auf diesem religiösen und ethischen, ist noch nie ein Mensch wirklich zu der christlichen Überzeugung von der Bedeutung Christi gekommen, von den Aposteln bis auf unsere Tage. Und es wird niemals geschehen. Denn alles andere ist nur Schein des Glaubens. Nur auf dem Wege der Bekehrung und der Wiedergeburt, aus dem Gefühle der Unzulänglichkeit und Unseligkeit des eigenen weltlich gerichteten Daseins, und aus der Sehnsucht nach Frieden mit Gott und dem eigenen höheren Wesen, und nach der Gewißheit eines wirklichen Wertes des Daseins und eines festen Zieles der Lebensarbeit, entsteht der Glaube, dessen Ausdruck die christliche Dogmatik sein soll. Und darum kann es keinen Christen befremden, daß sich dieser Glaube nicht wie eine wissenschaftliche Wahrheit mitteilen läßt, daß er von gelehrten und scharfsinnigen Männern, denen alle geschichtlichen Mittel der Überzeugung zugänglich sind, als Wahn abgelehnt wird. Denn eine Überzeugung, welche eine bestimmte Gesinnung voraussetzt, kann niemals andemonstriert, sondern immer nur durch Eindrücke auf das religiöse und sittliche Gefühl geweckt werden. Man muß Christus predigen und bezeugen, — nicht seinen Wert wissenschaftlich zu beweisen hoffen.

Diesen Glauben aber kann es dann durchaus nicht beirren, wenn die Wissenschaft der Geschichte etwa zu dem Ergebnisse kommen sollte, daß sich vieles, was der ältesten Überlieferung der Gemeine über das Leben ihres Stifters angehört, nicht als sichere Geschichtsthatsache aufzeigen läßt, ja daß wir über den äußeren Verlauf des irdischen Lebens, aus welchem das Leben der Christenheit hervorgegangen ist, im ganzen nicht sicherer unterrichtet sind, als über die meisten Ursprünge des höheren Lebens in der Menschheit, welche ja meistens im Verborgenen liegen und von dem frischen Grün der Sage umrankt und versteckt werden. Denn mit jener geschichtlichen Frage hat der Glaube an Christus überhaupt nichts zu thun. Er ruht auf dem Eindrucke des von Christus in seiner Gemeine hervorgerufenen menschlich-göttlichen Lebens, des Lebens im Reiche Gottes, welches Christus auf Erden gegründet

hat. Dieses Leben aber ist eine Thatsache, welche über jedem Zweifel steht und vor jeder Anfechtung vonseiten der Geschichtswissenschaft gesichert ist. Wir können dieses Leben ohne jede Unsicherheit da aufzeigen, wo die Gemeine Christi sich als ein neuer Kreis des menschlichen Lebens von der anderen Menschheit absondert, — also in den Urkunden der werdenden Kirche und in dem Bilde Christi, in welchem sie den Inhalt des von ihm ausgegangenen Lebens zum Ausdruck bringen. Es ist eine Thatsache. Nur das Urteil über ihren Wert und ihre Bedeutung, nicht das Urteil über ihre geschichtliche Wirklichkeit kann zweifelhaft gefunden werden. Die geschichtlichen Erörterungen über den Verlauf des irdischen Lebens Jesu kann die Dogmatik deshalb ruhig und unbesorgt der Wissenschaft der Geschichte anheimstellen.

2. Die christliche Glaubenslehre hat natürlich die fragliche Glaubensthat als vollzogen und die fragliche Glaubensüberzeugung als vorhanden vorauszusetzen. Denn sie soll der wissenschaftliche Ausdruck des Bekenntnisses der christlichen Gemeine sein. Und eben der Glaube an Jesus als den Christus unterscheidet ja den christlich Frommen von dem Nichtfrommen und von dem nicht christlich Frommen. Ihre Aufgabe kann nur sein, das, was in dieser christlichen Glaubensüberzeugung zunächst unmittelbar gegeben ist und unentfaltet in einander liegt, mit klarem wissenschaftlichen Denken zu entfalten, es in den Zusammenhang der übrigen christlichen Überzeugungen von Gott und Welt einzuordnen, und so die elementare Einheit des Glaubensinhaltes zur höheren Einheit des Systems zu erheben.

Aber auch der größere Zusammenhang, in welchen jede einzelne christliche Glaubensaussage einzuordnen ist, darf nicht einer Weltanschauung angehören, die auf eine andere Autorität hin angenommen würde. Man darf nicht etwa die Weltanschauung eines bestimmten metaphysischen Systems als „Wahrheit natürlicher Theologie" dem Christentum voraufgehend denken und ihm als Grundlage dienen lassen. Denn im Christentume gilt keine andere Überzeugung von Gott und seinem Willen gegenüber der Kreatur, als die aus der christlichen Glaubensthatsache selbst entfaltete, welche in der Einheit der christlichen Offenbarung mit

gegeben ist. Nur aus dem Gottesreiche, welches von Jesus gegründet ist, darf die christliche Dogmatik ihre Aussagen über das wahre Wesen Gottes und der Welt, über die wahren Zwecke und Kräfte Gottes und über die für uns in Betracht kommende Erkenntnis seiner Eigenschaften schöpfen, nicht aus den Formeln einer außerchristlichen Metaphysik und Physik, mögen dieselben auch an sich die Gesetze und Grenzen des Endlichen noch so richtig beschreiben und die Gegensätze, zu welchen die theoretische Betrachtung der Welt da, wo ihr Gebiet aufhört, gelangen muß, noch so genau bestimmen. Und ebenso dürfen die Aussagen, welche der Christ über Wesen und Ziel des Menschen ausspricht, nur aus der Erfahrung in diesem Gottesreiche gewonnen werden, — nicht aus anthropologischen und physiologischen Sätzen, so richtig dieselben auch den Menschen innerhalb des Kreises der Wesen der Erscheinungswelt schildern mögen.

Solche Sätze des theoretischen Erkennens können uns nur die Grenzen der dogmatischen Aussagen zeigen. Denn gewiß kann nicht das als theologischer Satz richtig sein, was sich auf dem Gebiete der Wissenschaft als falsch erweisen läßt. Aber sie können der Dogmatik niemals einen wirklichen Inhalt bieten. Denn sie will positive Aussagen bieten, Beschreibungen einer Wirklichkeit, welche der Glaubenserfahrung zugänglich ist. Aber was jene auf diesem Gebiete aussagen, sind nur Negationen und Abstraktionen, die ohne jeden wirklichen Inhalt bleiben und mit hochtönenden Titeln dem Kundigen doch nur ein mannigfaltig formuliertes nescimus bieten. Und auch da, wo solche Aussagen ihr eine Grenze zu stecken scheinen, wird die Dogmatik sich nicht zu leicht einschüchtern lassen dürfen. Denn leicht sehen sich Grenzen, welche nur für die weltliche Art des Seins gelten, auch wie Grenzen für das geistige Sein und Wirken an. Und manches, was, ungeschickt dargestellt, wie ein Widerspruch gegen die Gesetze des Denkens, wie ein Absurdum, das keine Wissenschaft dulden kann, erscheint, sieht sich, richtig betrachtet, als eine Aussage über Vorgänge an, die schlechthin anderen Gesetzen als den Gesetzen der Sinnenwelt folgen und darum mit ihnen in keinem Widerspruch stehen können, — und die deshalb nur für den in der Sinnlichkeit befangenen Geist absurd sind, — für den

geistigen Menschen aber, der die „neue Sprache" gelernt hat, als Weisheit Gottes erscheinen.

3. In der christlichen Glaubensüberzeugung von der religiösen Bedeutung der Person Jesu als des Christus für die Gemeine des Reiches Gottes liegen nun zwei Glaubenssätze in Beziehung auf Christi Person eingeschlossen, welche als analytische Urteile aus derselben folgen, also für die Gemeine die volle Gewißheit analytischer auf Erfahrungsthatsachen ruhender Urteile haben.

Der erste Glaubenssatz will die Bedeutung, welche diese Person im Zusammenhange ihres Werkes für den Glauben der Gemeine hat, zum einheitlichen Ausdrucke bringen. Er hat es nicht damit zu thun, wie sich der ethische Entwickelungsgang eines Menschenlebens und die in demselben nothwendig gegebene Veränderung und Entfaltung, wie sich vor allem die durch Tod und Verklärung hervorgerufene neue Weise des menschlichen Daseins zu dieser religiösen Bedeutung Christi für seine Gemeine verhält. Er hält sich an den Wert dieses Lebens, wie es als ein einheitliches kraft seines Lebenswerkes dem Glauben entgegentritt, wie es das zeugende Leben ist, aus welchem das Leben der Gotteskinder geboren wird, und das versöhnende Leben, in dessen Gemeinschaft wir uns des Wohlgefallens Gottes und des Sieges über Welt und Sünde bewußt sind. Dieser erste Glaubenssatz also ist das Dogma von dem Christus auf Grundlage des Glaubens an das Christuswerk. — Der Glaube, auf die Erfahrung von dem, was wir in Christus haben, sich gründend, beurteilt Christus als göttlicher Bedeutung für uns, also als für unsere religiöse Anschauung schlechterdings unvergleichbar mit der Bedeutung, welche der Welt, dem endlich-sinnlichen Zusammenhange der Dinge für uns zukommt. Das Dogma von Christus bestimmt sich also näher als das Dogma von der Gottheit Christi. Ihm entspricht, was die Lehre der lutherischen Kirche in dem Lehrstücke von den zwei Naturen in Christus zu behandeln pflegt.

Der zweite Glaubenssatz will die Folgerungen entwickeln, welche sich aus dem Glauben an die Gottheit Christi für die religiöse Beurteilung der geschichtlichen Person Jesu als einer durch menschliche Lebensentwickelung geschichtlich und sittlich sich voll-

endenden ergeben. Denn Jesus hat ja nur als der wahrhaft geschichtliche Ausgangspunkt der christlichen Gemeine seine religiöse Bedeutung gewonnen. Nicht mit einem Idealbild von einem Christus hat es die Gemeine zu thun. Aus ihm wäre die besondere Art ihrer Seligkeit und Zuversicht schlechthin nicht abzuleiten. So müssen wir uns klar darüber werden, was aus der göttlichen Bedeutung dieser Persönlichkeit für das Verständnis ihrer irdisch-geschichtlichen Wirklichkeit gefolgert werden muß. Wir müssen dabei an die Bedingungen und Verhältnisse denken, unter denen allein ein geschichtliches Menschenleben sich entfalten kann, vor allem an den großen Gegensatz zwischen dem irdisch-werdenden und dem geistig-vollendeten Menschenleben. Das ist das Dogma von Jesus als dem Christus, — welchem in der lutherischen Schuldogmatik das Lehrstück von den beiden Ständen Christi zu entsprechen pflegt.

Auch dieses Dogma hat es ausschließlich mit Glaubensaussagen zu thun, mit Folgerungen aus der Glaubensüberzeugung der Gemeine inbetreff ihres Stifters. Es will nicht die Ergebnisse der Geschichtsforschung über Jesus von Nazaret darlegen. Was es aussagt, müßte Geltung beanspruchen, auch wenn über keine einzige Thatsache aus dem Leben Jesu ausreichende geschichtliche Sicherheit bestände. Und was es behauptet, muß der Art sein, daß es einerseits dem Christen als Christen unmittelbar gewiß, anderenteils dem Nichtchristen schlechthin nicht zu erweisen ist. Es ist die Glaubensbeurteilung eines in der Zeit verlaufenden und im Tode verklärten Menschenlebens — nicht die historische Beschreibung des Lebens Jesu nach den Regeln der Wissenschaft.

So behandeln die beiden Dogmen nicht etwa verschiedene Objekte, das erste ein Idealbild, das zweite eine geschichtliche Gestalt. Beide behandeln dasselbe geschichtliche Objekt, Jesus von Nazaret, den Christus der Gemeine des Gottesreiches. Und beide behandeln ihn als Gegenstand des Glaubens, nicht der Geschichtsforschung, also so, wie ihn die Gemeine, als Gemeine, allein behandeln kann. Das eine Dogma will Christus religiös verstehen, als Offenbarung Gottes für seine Gemeine, das andere ethisch als den menschlichen Träger der Aufgabe in der

Menschheit, welche sich mit dem Offenbarwerden Gottes deckt. Das *eine* Dogma erfaßt ihn einheitlich auf Grund des vollbrachten Christuswerkes. Das andere betrachtet ihn so, wie das Christuswerk geschichtlich aus ihm hervorgeht. Ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist der Glaube, daß Jesus der Christus ist, d. h. daß die historische Person des Stifters der christlichen Gemeine wegen der von ihr ausgehenden Wirkungen, zum Gegenstand der Religion für uns geworden ist, also einen unabtrennbaren Bestandteil des Verhältnisses bildet, welches uns mit Gott verbindet.

Nur in der Verbindung dieser beiden Dogmen kommt der christliche Glaube an Christus zu genügendem Ausdruck. Beide sind daher von gleicher Wichtigkeit. Ohne das Dogma vom Christus oder von der Gottheit Christi würden sich die Aussagen des zweiten Glaubenssatzes nicht wesentlich über die Höhenlage von glänzenden Beinamen für einen bedeutsamen Menschen erheben können, im besten Falle zu der Höhe der socinianischen Lehre von dem Lehrer des ewigen Lebens, welchem zum Lohne die göttliche Herrlichkeit verliehen ist. Denn das Menschenleben, als ein *werdendes* und *zum Ziele strebendes* aufgefaßt, stellt sich damit in den Rahmen des weltlichen, werdenden Lebens. — Und ohne das Dogma von Jesus als dem Christus würden wir nicht davor geschützt sein, daß der Glaube an die Gottheit Christi Christus wie ein Idealbild, an welchem geschichtliche Spuren nicht haften, von dem Boden der Wirklichkeit ablöste, auf welchem doch der Glaube an seine Gottheit allein wurzelt und entstanden ist. Ein Widerspruch zwischen beiden ist von vornherein ausgeschlossen, da beide nur aus dem *einen* gemeinsamen Boden entfaltet sind. Wo sich ein Widerspruch zeigte, da wäre der Beweis gegeben, daß die religiösen Aussagen mit fremdartiger Metaphysik, oder die ethischen mit einer unterhalb des christlichen Gesichtspunktes zurückbleibenden Anthropologie und Moral verbunden wären.

Aber zugleich ist es unverkennbar, daß die eigentliche Kraft des Glaubens der Gemeine sich in dem ersten Dogma zum Ausdruck bringen mußte. Denn das Bewußtsein des neuen Lebens und der Seligkeit, welches sie aus Christus empfing, mußte sie zuerst

und vor allem dazu treiben, von dem göttlichen Werte dieses Lebens Zeugnis abzulegen, also die Gottheit ihres Meisters zur volleren und folgerichtigen Klarheit zu bringen. Die erste Stellung des Glaubens zu Christus ist die religiöse, nicht die ethische. Viel ferner mußte es der Frömmigkeit liegen, sich über das Verhältnis dieses göttlichen Wertes Christi zu der Wahrheit einer menschlichen Entwickelung zu verständigen. So hat die gesamte Kirche bis in die Zeit des Rationalismus eigentlich nur die Lehre von der Gottheit Christi entfaltet. Die kleinen Minoritäten, welche auf die andere Seite hinwiesen, haben stets als unvollkommene und verkümmerte Formen der christlichen Frömmigkeit gegolten, und sind es auch in der That gewesen, weil nicht der schöpferische Glaubenstrieb, sondern Erwägungen anderer Art für ihre Auffassung des Dogma bestimmend waren. — Freilich zeigt die Geschichte der Christologie um so klarer und warnender, daß die Vernachlässigung des zweiten Dogma die Kirchenlehre von Christus auf Irrwege und in Sackgassen geführt hat, wo sie in unlösbarem Konflikte mit der historischen Wissenschaft den Gebildeten als ein bloßes phantastisches Traumbild zu entschwinden drohte. Allerdings ist darüber das Glaubensbild Christi der Gemeine nicht verloren gegangen. Denn sie besitzt es in ihrer unmittelbaren Glaubenserfahrung und wird es aus ihr immer neu hervorbringen. Aber wo die Sache zu einer solchen Krisis gelangt ist, da trägt die Theologie, welche als Wissenschaft keinen Widerspruch gegen die Wissenschaft als solche in sich dulden kann, ein böses Gewissen und trägt es durch ihre Schuld.

4. Die vorliegende Arbeit behandelt nur den ersten Glaubenssatz, die Lehre von der Gottheit Christi, und zwar im Anschlusse an eine besondere Lehrform, in welcher sich dieselbe gerade in der orthodoxen Lehre der lutherischen Kirche einen besonders eigentümlichen Ausdruck gesucht hat. Den zweiten Glaubenssatz habe ich in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. XX, S. 231—272 in seinen Grundzügen so weit dargestellt, daß über seine Begründung und über meine Art, denselben aufzufassen, genügende Orientierung möglich ist. Ich werde auf diese Ausführung mich beziehen können, wo es nötig ist, von den Aus-

sagen dieses Glaubenssatzes auf den anderen hinüberzuweisen und werde ihr Ergebnis zum Zwecke der besseren Vergleichung in einem Anhange kurz wiederholen.

Es könnte auffallend erscheinen, daß die Lehre von der Gottheit Christi, wenn sie sich überhaupt an eine der in der Dogmengeschichte herrschend gewordenen Lehrformen anlehnen soll, nicht lieber an die Lehre von den zwei Naturen Christi angeschlossen ist, als an die doch immerhin viel beschränktere und singulärere von der communicatio idiomatum. Hat doch Jahrhunderte hindurch der Glaube an Christi Gottheit sich ausschließlich an die Zweinaturenlehre geschlossen und thut es in seiner offiziellen Form noch immer. Und die Lehre von der Communicatio idiomatum ist ja zunächst nichts anderes, als ein einzelner ziemlich nebensächlicher Zug aus der Zweinaturenlehre, ein im ganzen unfruchtbares Schema, bei dem es auf nichts anderes hinauskommt als auf die bloße Kunst der Übertragung bestimmter Prädikate auf die Person Christi gemäß der doppelten Natur, deren Suppositum sie ist.

Aber die Lehre von den zwei Naturen in Christus scheint mir so sehr auf einem falschen, dem ursprünglichen biblischen Sinne zuwiderlaufenden, heidnisch-metaphysischen Grunde zu ruhen, daß ich es für völlig unrichtig halten würde, den ungeheuren dogmenhistorischen Apparat, den ihre Darstellung voraussetzen müßte, für meinen Zweck in Bewegung zu setzen, — zumal er an sehr vielen Punkten einer neuen Entwickelung nicht bedarf. Die Lehre von der communicatio idiomatum aber, wie sie in der lutherischen Kirche zu einer wirklich eigentümlichen Bedeutung erwachsen ist, trägt trotz ihrer Verflechtung in die Zweinaturenlehre, Triebe zu einer über dieselbe hinausführenden wahreren und schriftgemäßeren Behandlung der Lehre von der Gottheit Christi in sich, — und ihre dogmengeschichtliche Behandlung ist nicht ohne eigentümliches Interesse. Ich habe mich gefreut, auch in einer gelegentlichen Äußerung Ritschls den Ausdruck des Zutrauens zu der Entwickelungsfähigkeit dieses Lehrtropus zu finden.

Die Arbeit wird sich vor allem zu bestreben haben, ihren dogmatischen Charakter nie zu vergessen. Der Glaube der Gemeine Christi an den göttlichen Wert ihres Stifters ist der Stoff,

den sie wissenschaftlich zu behandeln hat, — die Überzeugung von der Einzigartigkeit und überweltlichen Vollkommenheit der von ihm ausgehenden Wirkungen ist die Grundlage, worauf alle ihre Sätze gegründet sein müssen. So hat sie mit metaphysischen Erwägungen über Gott und sein in sich selbst verschlossenes Wesen, mit Spekulationen über den verborgenen Grund des göttlichen Willens, überhaupt mit allem, was sich nicht dem Glauben der Gemeine als in Christus zugängliche Offenbarung darbietet, schlechthin nichts zu thun. Mögen auf solchen Flügen durch die Luft der reinen Idee für andere Wissenschaften gewinnbringende Entdeckungen zu holen sein oder nur Luftgebilde, — danach hat die Dogmatik nicht zu fragen. Für sie selbst ist dabei jedenfalls nichts zu holen als die Gefahr des Schwindels und des Abirrens von ihrem festen Boden und ihren vorgesteckten Zielen. Die Gemeine kann von der Gottheit ihres Stifters nur auf der Grundlage des Gottesbegriffes reden, welcher sich in der Offenbarung des Reiches Gottes dem Glauben der Gotteskinder darbietet.

5. Die christliche Frömmigkeit hat ihre Überzeugung von der göttlichen Bedeutung des Heilandes für den Glauben erst spät in der besonderen Form auszudrücken begonnen, deren Untersuchung die vorliegende Arbeit gewidmet ist. Dogmenhistorisch ist die Lehre von der communicatio idiomatum als ein einzelner Zweig der Lehre von den zwei Naturen Christi erwachsen. Und selbst diese letztere Lehre ist erst ziemlich späten Ursprungs in der christlichen Kirche, obwohl von Anfang an manche Ausdrücke und Richtungen auf sie hinweisen.

Dem Sprachgebrauche der ersten Jünger Christi lag es ganz fern, in den Aussagen über ihren Meister von einer „göttlichen" Natur in ihm neben und im Gegensatze zu seiner menschlichen zu reden. Er ist für sie immer eine durchaus einheitliche Gestalt, ob nun ihre irdische Erscheinung oder ihr überweltlicher Wert vorwiegend betont wird. Und ihre Vorstellung von Gott ist so durchaus religiös und so wenig metaphysisch orientiert, Gott kommt ihnen so ausschließlich als zwecksetzender höchster persönlicher Wille in Betracht, daß ihnen das Wort „Natur" an sich in seiner Anwendung auf Gott fernliegt. Der Apostel Paulus,

welcher das Wort φύσις nicht selten gebraucht [1]), einmal auch ausdrücklich in Verbindung mit Gott [2]), bezeichnet damit nur das eigentliche und ursprüngliche Wesen eines Dinges mit der aus demselben notwendig hervorgehenden Wirkungsweise, — im Gegensatze zu dem, was erst künstlich aus ihm geworden oder ihm beigefügt ist. So ist ihm Gott φύσει θεός, während die Götter der Heiden es erst durch den Wahn ihrer Verehrer werden. Und Jakobus [3]) redete von einer ἀνθρωπίνη φύσις, um gegenüber den Tiergeschlechtern die dem menschlichen Geschlechte kraft der Schöpfung eigentümliche Macht und Begabung zu bezeichnen. — Von einer θεία φύσις spricht nur der Verfasser des zweiten Petrusbriefes [4]), offenbar schon unter dem Einflusse einer aus heidenchristlichen Kreisen in das Christentum eindringenden und seiner ursprünglichen Ausdrucksart fremden Sprachweise. Aber auch er will mit dem Worte keineswegs die Verwandtschaft mit Gott bezeichnen, welche dem Heilande in seinem Unterschiede von der Gemeine der Gläubigen eignet, sondern er drückt damit den Charakter und Wert des neuen Lebens aus, welches der Gemeine durch die Verheißungen des Heilandes zuteil wird, sofern sie nach der Absicht des Gebers sich durch dieselben bewegen läßt, dem der Welt zugewendeten und deshalb dem Schicksale der Eitelkeit und Vergänglichkeit verfallenden Sinne abzusagen und sich dem göttlichen Zwecke zu fügen. Es ist immerhin bedeutsam und mag schon hier betont werden, daß die einzige biblische Stelle, in der von der göttlichen Natur die Rede ist, welche menschliche Verwirklichung findet, von den Christen insgemein gilt, — daß sie durchaus sittlich-religiöse Tragweite hat und beschreiben will, wie durch das gläubige Eingehen auf den im Reiche Gottes geoffenbarten göttlichen Zweck dem menschlichen Leben ein über die Nichtigkeit und Unseligkeit der Welt erhebender Wert und Inhalt göttlicher Art verbürgt wird. Es handelt sich also dabei um eine Erhebung über die Welt mittelst geistiger, sittlich-religiöser, Um-

---

1) Rom. 1, 26; 2, 14. 27; 11, 21. 24. 1Cor. 11, 14. Gal. 2, 15. (Eph. 2, 3 cf. Sap. Sal. 13, 1 μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει). — 2) Gal. 4, 8. — 3) Jac. 3, 7 (cf. Sap. Sal. 7, 20). — 4) 2Petr. 1, 4.

wandlung des Lebens, und in dieser wird ohne weitere metaphysische oder magische Prozesse die Erhebung über das Schicksal und die Schranken der Welt an sich mit gegeben gedacht. Der Rückschluß von dieser Aussage über das Wesen der Gemeine Christi auf das Wesen dessen, durch welchen sie zur „Genossenschaft göttlicher Natur" gelangt, liegt nahe und ist bedeutsam genug. Ja auch auf die Grundbedeutung des Gottesbegriffes läßt diese Stelle zurückschließen. Die persönliche Liebe ist das Fundament des überweltlichen Lebens. Nicht dürfen wir umgekehrt in heidnisch-naturalistischem Sinne die persönliche Liebe aus dem Urgrund der „absoluten Substanz" auftauchend denken, wie die vom Heidentum gebundene pseudochristliche Spekulation das Verhältnis darzustellen liebt. Und auf jeden Fall läßt der Ausdruck „göttliche Natur" in dieser Stelle schlechthin nicht die Vorstellung zu, als ob zu der menschlichen „Natur" ein neues, in metaphysischer Weise als Substanz gedachtes Element hinzukäme. Sondern das, was von Natur menschlich war und bleibt, wird, indem es aufhört weltlich-menschlich zu sein, also den für das persönlich-geistliche Leben unangemessenen Gesetzen und Schranken der sinnlichen Seinsweise unterworfen zu bleiben, — eben damit auch göttlicher Natur. Nicht zwei Substanzen sind in einer Person. Sondern das Menschliche, weil es mit überweltlichen Motiven erfüllt und von ihnen getragen wird, ist nun zugleich göttlicher Art.

Und wenn schon der Sprachgebrauch, welcher der Lehre von den zwei Naturen Christi zugrunde liegt, dem Neuen Testamente fremd ist, so ist das selbstverständlich noch mehr mit den Ausdrücken der Fall, in welchen das aus jener Lehre sich entwickelnde Lehrstück von der communicatio idiomatum geschichtlich zur Geltung gekommen ist. Ja noch viel später, als längst hellenische Gedankenkreise auch die christliche Schule beherrschten, als man längst die Person des Erlösers mit Rücksicht auf ein Gesamtverständnis der Welt und insbesondere der Erlösungsgeschichte theologisch zu behandeln angefangen hatte, suchen wir die aus der späteren Schuldogmatik bekannten Ausdrücke vergeblich. Erst aus den großen christologischen Kämpfen nach dem Nicänum sind sie hervorgegangen.

So könnte man vom Standpunkte evangelischer Dogmatik an sich geneigt sein, den dogmatischen Wert dieser ganzen Gedankenreihe zu beanstanden. Und in der That ist bei der so weit verbreiteten Unsicherheit und Unklarheit über das christologische Dogma wohl kaum ein Punkt, der auf allgemeinere Gleichgültigkeit oder tiefer eingewurzeltes Vorurteil stieße, als die Lehre von der communicatio idiomatum. Eine unfruchtbare metaphysische Spitzfindigkeit scheint hier vorzuliegen, weiter als irgendeine sonstige christologische Aussage abliegend von dem, was die religiöse oder die historische Erfahrung inbetreff der Person Jesu auszusagen sich getrieben fühlt, — dem Glaubensbedürfnisse fremd, dem biblischen Sprachgebrauche nicht entsprechend, eine Ausgeburt unerfreulichen theologischen Zanks und mit der Erinnerung an ihn für immer verknüpft, hervorgerufen durch eine Weltanschauung und durch dogmatische Interessen, welche unserer Gegenwart in gleichem Maße fremd geworden sind.

Läge nun die Sache wirklich so, so müßte die Geschichte dieses Lehrsatzes zugleich seine Auflösung sein, so hätte die positive Arbeit an der Christologie von dieser Form überhaupt abzusehen. Ob es sich so verhält, wird erst am Ende der Geschichtsbetrachtung des Gegenstandes mit Bestimmtheit entschieden werden können. Indessen schon eine vorläufige Überlegung muß es als sehr unwahrscheinlich erscheinen lassen.

Wäre die Lehre von der communicatio idiomatum nur als ein Produkt der christologischen Kämpfe der alten griechischen Kirche in die Kirche der Reformation übergegangen und einfach als unantastbares Heiligtum gleich den anderen christologischen Lehrsätzen in derselben fortgepflanzt, so möchte allerdings die Vermutung berechtigt sein, daß die neuere evangelische Theologie sich einfach von diesen Formeln abzuwenden hätte. Denn die alte griechische Kirche, welche die Lehrsätze über die Person Christi ausgebildet hat, ging von Gesichtspunkten und von Grundsätzen aus, welche nicht bloß der protestantischen, sondern auch der gesamten abendländischen Kirche innerlich fremd geworden sind. Ihre bis in den tiefsten Kern von Motiven der Naturreligion und von einer auf dieser ruhenden Metaphysik getränkten Anschauungen konnten nicht Ergebnisse hervorbringen, welche der ethisch gerichteten

Art des abendländischen, geschweige des evangelischen Christentums, in Wahrheit genügen durften. Nur als unantastbare Mysterien, geschützt durch die warnenden Namen der Häretiker, die sich ringsum außerhalb der Grenzen des kirchlichen Sprachgebrauches geschrieben fanden, bewacht durch die Furcht vor der Beleidigung und Lästerung der Majestät Gottes, aufrecht erhalten durch den weltlichen Arm, sind sie das Eigentum der abendländischen Kirchen geblieben.

Aber thatsächlich verhält es sich mit der Lehre von der communicatio idiomatum gerade umgekehrt. Bis zur Reformation ist sie eine wenig bedeutende Nebenlehre, wesentlich dazu dienend, bestimmte Reden der Schrift von Christus, so wie man sie nach dem Schema der Zweinaturenlehre verstand, dogmatisch sicher zu stellen. Und weder in der scholastischen und der an sie lehnenden jesuitischen Theologie, noch in der reformierten Schullehre hat sie größere Bedeutung gewonnen. Für Luther aber ward sie zum Mittelpunkte seiner Christologie, wenn er auch ihre Schulformeln anfänglich wenig gebrauchte. Und sie erhebt sich in seinem Glauben durchaus über ihren metaphysisch-naturalistischen Ausgangsboden, erfüllt sich mit ethisch-religiösem Inhalte und gewinnt die Kraft, die Form, aus der sie erwachsen war, durch ihre eigene Bedeutung zu durchbrechen, — so wenig auch Luthers Pietät gegenüber dem kirchlichen Lehrgesetze des Altertums an ein solches Durchbrechen gedacht hat. Und zwar sind Luthers geniale religiöse Absichten auch in diesem Punkte keineswegs Gemeingut der nach ihm sich nennenden Kirche geworden. Die lutherische Schuldogmatik zeigt sich in dieser Frage fast ausschließlich von dem Interesse des Abendmahlsstreits getragen, — der doch Luthers eigene Christologie wenigstens nicht ursprünglich beherrscht hat, oder sie wird von dem Interesse des einmal begonnenen dogmatischen Kampfes gegen die Reformierten und Jesuiten ohne tiefere religiöse Beteiligung getrieben. Aber die hartnäckige Fortsetzung dieses Kampfes und das Gemeingefühl der lutherischen Kirche, trotz mancher Differenzen über diesen Punkt in ihrer eigenen Mitte, verraten doch wirkliche lebendige religiöse Interessen und das Bewußtsein einer Aufgabe. Und die neuere evangelische Theologie, so wenig sie sich gerade an die alten Schul-

formeln zu halten pflegt, zeigt doch in allen nennenswerten Versuchen zur Neugestaltung der Lehre Ansätze, die sich mit dem Problem der communicatio idiomatum berühren, d. h. die Frage zu lösen suchen, wie das Göttliche als wahrhaft Göttliches in wahrhaft Menschlichem, nicht neben ihm, gedacht werden kann. Ich begnüge mich hier, auf die bekanntesten Namen hinzuweisen, welche bei aller Verschiedenheit der positiven Lösung doch in der Art, wie sie sich die Frage stellen, ein gewisses Gemeingefühl verraten, — auf die Schule der Kenotiker, die von Schleiermacher angeregten Theologen, die Leistungen Al. Schweizers und Keims, Rothes und Weißes, Dorners, Hases, Ritschls.

6. Daß die evangelische Dogmatik die Aufgabe hat, eine Frage nach dieser Richtung hin zu stellen, wenn sie überhaupt dem christlichen Glaubensinteresse an der Person Jesu Christi gerecht werden will, das folgt schon aus der Erwägung der von keiner Seite bestrittenen und neutestamentlich zweifellos begründeten religiösen Thatsachen. Eine menschliche Persönlichkeit ist es ohne Zweifel, auf deren Lebenswerk die christliche Gemeine mit der ihr eigentümlichen Lebensrichtung und Seligkeit ruht, und zwar eine Persönlichkeit ausgeprägtester geschichtlicher Besonderheit, völlig einheitlichen Charakters in ihrem Handeln und Reden, in ihren Entschlüssen und Urteilen. Der Wert des Lebenswerkes dieser Person steht und fällt mit ihrer ethischen, d. h. menschlichen, Erfüllung eines großen Berufs durch alle ihm sich entgegenstellenden Schwierigkeiten und Hemmungen hindurch. Und gerade diejenige Thatsache in dem Leben dieser Persönlichkeit, auf welche das Glaubensbewußtsein der Gemeine von jeher mit Recht das größte und entscheidendste Gewicht für ihr eigenes Leben gelegt hat — das zur Verklärung führende Todesleiden Jesu —, hängt am unzertrennlichsten mit der Auffassung dieses Lebens als eines ganz und einheitlich menschlich-persönlichen zusammen.

Sobald aber diese menschliche Persönlichkeit zum Gegenstande des religiösen Glaubens gemacht wird, — also sobald Jesus nicht mehr bloß geschichtlich als der Gründer der von ihm ausgehenden Religion in Betracht kommt, sondern religiös als der, mit dessen persönlichem Wesen das Verhältnis der Gemeine zu

Gott, ihre Gerechtigkeit und Seligkeit und ihr Gottesbewußtsein unzertrennlich zusammenhängen, — hört er notwendig auf, als menschlich im weltlichen Sinne des Wortes, wie es einen Gegensatz gegen Gott einschließt, in Betracht zu kommen. Denn das Menschliche in seinem Unterschiede von dem Göttlichen, in seiner Zugehörigkeit zur Welt, kann niemals Inhalt der Frömmigkeit, Gegenstand des Glaubens sein. Es kann, wie alles Weltliche, nur als Gegenstand theoretischer Erkenntnis oder praktischer Gegenwirkung unsererseits aufgefaßt werden, niemals als Gegenstand der Glaubensüberzeugung oder der religiösen Hingabe. Denn Glauben gegenüber dem Weltlichen ist Aberglaube, — d. h. Glauben auf einem Gebiete, wo man wissen und untersuchen soll. Und religiöse Hingabe an das Weltliche ist Götzendienst, d. h. absolute Hingabe, da wo es nur Wechselwirkung geben darf. Jesus als bloß menschlich, d. h. weltlich-menschlich, von uns geachtet, kann nur historisch in Betracht kommen, d. h. er muß in die Prolegomena der Dogmatik verwiesen werden, wo es sich um das geschichtliche Zustandekommen dieser Religion handelt, — ganz wie Moses oder Jesaias. Und er kann für unsere persönliche Stellung nur als Lehrer und Vorbild in Betracht kommen, dem wir uns freithätig anschließen, oder als Gegenstand der individuellen Liebesneigung, wie sie unter Gleichberechtigten stattfindet, also des Wohlgefallens und des Wunsches nach persönlicher Lebensgemeinschaft. — Sobald wir aber mit der gesamten christlichen Frömmigkeit Jesus anders beurteilen, und ihn zum Glaubensgegenstande und zum unabtrennbaren Bestandteile der christlichen Dogmatik machen, beurteilen wir ihn nicht mehr als Menschen im weltlichen Sinne des Wortes, sondern als göttlichen Wertes und Inhaltes für uns, und müssen demnach überzeugt sein, daß eine wahrhaft menschliche Persönlichkeit für uns zugleich wahrhaft göttliche Bedeutung haben kann.

Und dasselbe Urteil über den Wert und die Art des Lebens, welches unser Glaube in Christus vorauszusetzen hat, ergiebt sich, wenn wir, noch abgesehen von jeder näheren dogmatischen Verständigung, die Eigentümlichkeit des Lebens der Gemeine Christi in ihrem Unterschiede von der Welt, also die Besonderheit des von ihm ausgehenden Lebens, in Betracht ziehen. Mögen wir

dabei von der religiösen Eigentümlichkeit der Gemeine ausgehen, also an die Kindesstellung zu Gott als unserem Vater denken, — oder von der sittlichen, also auf die christliche Freiheit von der Welt Rücksicht nehmen, welche in dem Besitze der die Welt bedingenden Motive und Kräfte verbürgt ist, — oder beides zusammenschließend an den Geist der Gemeine erinnern, welcher als ein Geist nicht der Welt sondern Gottes dieselbe Beurteilung der Welt und Gottes und dieselben Motive und Zwecke in sich trägt, welche Gottes eigenes persönliches Leben bestimmen, — es bleibt immer der gleiche Eindruck, — daß es sich um ein in menschlichem Leben zum Ausdruck kommendes wahrhaft göttliches Leben handelt. Denn als Kinder Gottes stehen wir Gott nicht mehr gegenüber, wie die Welt als Welt; sondern wir sind mit ihm in eine Gemeinschaft persönlicher Art gestellt, die wie jede persönliche Liebesgemeinschaft nur unter der Bedingung einer gewissen Gleichartigkeit möglich ist. Und indem wir den göttlichen Zweck mit der Welt in unseren Zweck aufgenommen haben, also am Reiche Gottes mitwirken als an dem Reiche, in welchem die Welt aufhört, Welt zu sein, — wirken wir in Einheit des Sinnes mit Gott. Und wenn Gottes Geist der Geist der Gemeine ist, so ist damit ihr Leben, ohne daß es aufhört, menschliches Leben zu sein, zugleich Gottes Leben, und nicht im bildlichen oder uneigentlichen Sinne, sondern wahrhaft und wesenhaft. Von dieser Erfahrung aus müssen wir also das Leben, von welchem das Leben der Gemeine stammt und abhängt, als ein Leben beurteilen, welches menschlich bleibend, ja erst wahrhaft und recht menschlich werdend, zugleich wahrhaft und und wesentlich göttlicher Art ist. Also göttliche Art des Lebens im menschlichen Leben wirkend und sich offenbarend, ergiebt sich auch hier als das dem Glauben gegebene Problem.

Und den Eindruck desselben Problems bietet uns die neutestamentliche Lehre noch ganz abgesehen von jeder näheren und unterscheidenden Betrachtung derselben. Denn das ist doch zweifellos der Charakter der ersten gemeinsamen Glaubensüberzeugung der Jünger von Christus, daß sie ihn, als die menschliche Persönlichkeit, welcher ihr Vertrauen und ihre Liebe auf Erden gehört hatten, nun als den Herrn und König betrachteten,

der über jedes weltliche Maß des Daseins schlechthin erhoben an der Wirkung Gottes auf die Welt teilnimmt, — daß er ihnen also als „Gott" eins geworden war mit dem himmlischen Vater, ihn offenbarend, seine Wirkungen selbst wirkend und an seiner Ehre teilnehmend. Also nicht zwei Substanzen oder Naturen setzten sie in ihm voraus, wohl aber die menschliche und die göttliche Art des Seins und Wirkens zu einheitlichem persönlichen Leben verbunden. — Und wie man auch im einzelnen über die Tragweite der Ausdrücke urteilen mag, in welchen Paulus, Johannes und der Verfasser des Briefes an die Hebräer ihr Glaubensurteil über die ewige und überweltliche Bedeutung der Persönlichkeit Christi darlegen, — das wollen sie doch jedenfalls mit denselben sagen, daß in derselben einheitlichen menschlichen Person, von welcher sie als von einem einst irdischen nun göttlich-verklärten Menschen reden, ein Inhalt göttlicher Art für uns zum Ausdruck gekommen ist, für welchen es kein anders angemessenes Verständnis giebt, als in der göttlichen Persönlichkeit selbst, weil er sich als Gottes eigener ewiger Offenbarungswille offenbart. Diese Persönlichkeit ist ihnen also die vollkommene Offenbarung des göttlichen Willens, und damit der Anfänger der neuen dem Willen Gottes entsprechenden Menschheit, der Herr und König des Reiches Gottes, der Ausgangspunkt der Kräfte und Motive des ewigen Lebens, der ewigen Liebe und Wahrheit, welche nun als sein Geist und als Gottes Geist in der Gemeine walten. Jedenfalls also gestaltet sich die Aufgabe auch nach diesen Männern nicht dahin, die Einheit zweier an sich unabhängiger und einander nicht entsprechender Substanzen oder Naturen in Christus nachzuweisen, sondern zu erklären, wie ein persönlich-menschliches Leben zugleich der Ausdruck des wahren, ewigen, göttlichen Lebens sein kann.

Wenn sich uns aber diese dogmatische Aufgabe stellt, so drängt sich auch das Problem der communicatio idiomatum der Dogmatik unabweislich auf. Denn nur innerhalb seines Rahmens wird sich die Offenbarung des göttlichen Lebens in menschlicher Erscheinung und die Erhebung des menschlichen Lebens zu göttlicher Würde und Bedeutung veranschaulichen lassen.

Für den christlichen Glauben der Gemeine kann das Ergebnis

einer solchen dogmatischen Untersuchung freilich ein unmittelbares religiöses Interesse nicht beanspruchen. Denn sobald die Gemeine im Glauben gewiß ist, daß sie in dem neuen menschlichen Leben, welches sie in ihrem Stifter und durch ihn empfängt, ein wahrhaft göttliches Leben besitzt, ist ihrem Bedürfnisse der gläubigen Beurteilung der Persönlichkeit Christi an sich Genüge gethan. Aber für das wissenschaftliche Verständnis des christlichen Glaubens ist diese Aufgabe von höchster und entscheidender Bedeutung. Und mittelbar wird doch auch das religiöse Interesse der Gemeine auf das entschiedenste von ihr berührt. Denn einesteils haben die hergebrachten, zum Teil auf völlig veralteten metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen ruhenden Lösungen dieser dogmatischen Aufgabe nicht wenig dazu beigetragen, ein ungerechtfertigtes Bedenken gegen das Christentum in den Kreisen denkender Frommer zu nähren, und haben durch ihren Widerspruch gegen die einfachen Grundanschauungen der heiligen Schrift Unsicherheit und Verwirrung des Denkens hervorgerufen. Anderntheils hat die Ersetzung der religiösen Gesichtspunkte durch metaphysische dazu gedient, den Blick für das wirkliche Interesse des Glaubens an der „Gottheit" Christi zu trüben, und diese Lehre als ein unverständliches Geheimnis oder als einen unfruchtbaren Zusatz zu dem echten Christenglauben dem stumpfsinnigen Traditionalismus oder der flachen Aufklärung preiszugeben. So wird eine Betonung der wahren Motive dieser Lehre und ihre folgerichtige Entwickelung auch für die Predigt von Christus von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein.

Für den Gang der Untersuchung wird es sich empfehlen, zuerst die Geschichte der Lehre zu entwickeln, um die in derselben sich ausprägenden kirchlichen Interessen und Absichten zu verstehen, und ein Urteil über das zu gewinnen, was sich im Laufe der Entwickelung des Dogma als entwickelungsunfähig ausgeschieden, und was sich als der Entwickelung bedürftig und fähig erwiesen hat. Es wird sich dabei nicht vermeiden lassen, hie und da über die engen Grenzen dieser Lehre hinauszugreifen, da sie ursprünglich mit der Lehre von den zwei Naturen Christi zusammenhängt und unserer Absicht nach das ganze Gebiet umfassen soll, welches die verschiedenen Aussagen der Dogmatik über die Gottheit Christi

ausfüllen. Doch sollen die Schranken wo irgend möglich innegehalten werden, und der Leser wird mit der Wiederholung genügend festgestellten dogmenhistorischen Materials und mit aus sekundären Quellen geschöpften Urteilen und Ausführungen verschont werden.

An die Geschichte der Lehre soll sich die Erörterung ihrer biblischen Postulate, an diese die dogmatische Auseinandersetzung anschließen.

Erstes Buch.

Die Geschichte des Dogma.

Kapitel II.

Vorgeschichte der Lehre. Die Versuche zur Gestaltung der Lehre von der Gottheit Christi vor der offiziellen Ausbildung der Zweinaturenlehre.

Dr. J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1851. 1853. 1854. 1856. 2. Aufl. (2 Bde. in 4 Abteil.). — Dr. Ferdinand Christian Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. 1841. 1842. 1843. 3 Bde. — G. Thomasius, Christi Person und Werk. 1855. Tl. II, S. 76ff. 282ff.

1. Der religiöse Trieb, Christus als göttlichen Wertes zu beurteilen, war der christlichen Gemeine durch ihren Ursprung und durch den besonderen Charakter ihrer Frömmigkeit gegeben. Und die Gegenströmung, welche sich im Sinne der alttestamentlich gerichteten Frömmigkeit diesem Triebe widersetzte, wurde sehr bald wirkungslos oder blieb doch auf ganz vereinzelte Kreise beschränkt. Weltreligion ist das Christentum nur mit dem Bekenntnisse der Gottheit Christi geworden. Die ebionitische Richtung wollte die Bedeutung Christi allerdings auf die Rolle des prophetischen Gesetzgebers und eschatologischen Königs beschränken. Sie hielt seinen Gegensatz gegen den einen Gott und Herrn ganz im Stile des gesetzlichen Gegensatzes von Gott und Menschen fest und gab eine Erhebung Christi über die Welt nur insofern zu, als sie dem verklärten Herrn weltbeherrschende Macht zuschrieb. Aber sie hat als solche für die Geschichte der christ-

lichen Religion keine besondere Wichtigkeit. Unser Problem konnte für diese Anschauung nicht in Frage kommen. Denn die Ausstattung einer menschlichen Persönlichkeit mit den Kräften des Geistes Gottes ist innerhalb der religiösen Weltanschauung überhaupt kein eigentliches Problem. Und die Belehnung eines Menschen mit der Macht über die Welt, wenn sie als äußerlich ihm verliehene Macht aufgefaßt wird, liegt durchaus innerhalb der Tragweite der alttestamentlichen Lehre vom Menschen und des theokratischen Gedankens.

Aber wenn auch die eigentlich ebionitische Einseitigkeit für die großen Kirchengemeinschaften, in welchen das Leben des Christentums pulsirte, ohne Bedeutung war, seitdem die christliche Kirche aufgehört hatte, in Palästina und unter geborenen Juden ihren eigentlichen Mittelpunkt zu besitzen, so wirken doch ihr verwandte Züge ziemlich tief in die Dogmengeschichte hinein. Und zwar von heidenchristlichem wie von judenchristlichem Interesse aus. Denn wie Engelhardt [1]) im Anschlusse an Ritschl überzeugend gezeigt hat, auch in heidenchristlichen Kreisen kam eine dem Pharisäismus religiös wesentlich gleichwertige Weltanschauung der neuen Religion entgegen. Die Neigung, das Wesentliche des Christentums in einer ascetisch gerichteten Sittlichkeit und in der Lehre von der zukünftigen Vergeltung zu suchen, war in den heidnischen Kreisen, welche durch eklektische Popularphilosophie vorbereitet zum Christentume gelangten, mindestens ebenso stark, als die einseitige Betonung von Gesetz und Werkverdienst unter den pharisäisch-jüdischen Frommen. Und überall, wo diese Neigung herrschte, mußte die Bedeutung Christi zu der des Sittenlehrers und Vergelters, der Wert des Christentums zu dem einer neuen praktischen Philosophie sich abstumpfen. Und der Zug zu einer metaphysisch-abstrakten Gotteslehre, und zur Auffassung Gottes als des undefinierbar Allgemeinen und Unendlichen, als der qualitätenlosen Substanz, welcher diesen heidnischen Kreisen aus der halbüberwundenen Naturreligion geblieben war, mußte wesentlich ebenso wirken, wie die einseitig alttestamentliche (levitische) Be-

1) Moritz v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers (1878); vgl. vorz. S. 390 ff.

tonung der unnahbaren Einzigkeit Gottes gegenüber der Kreatur. Denn in beiden Anschauungen erscheint auch der Mensch als geschaffenes Wesen einfach unter dem Gegensatze von Gott und Welt, von infinitum und finitum, und die Gottheit eines Menschen kann nur als eine mehr oder weniger bildliche Redeweise verstanden werden. Die Aufhebung des Gegensatzes von Schöpfer und Geschöpf auf dem Boden der geistigen Persönlichkeit, welche nur aus dem Glauben an den biblischen Gott der Offenbarung begreiflich ist, muß hier im Grunde unverständlich bleiben. Höchstens suchte sich der christliche Glaubenstrieb einen Ausweg durch den Mittelbegriff, welcher der heidnischen Weltanschauung überhaupt ihren metaphysischen Gottesbegriff lebendig machen half, durch den Logosgedanken, der dann in solchen Gedankenkreisen nicht wie bei Johannes die abschließende Formel für eine religiöse Überzeugung, sondern das Mittel ist, um auf spekulativem Wege von der durchaus unchristlich angelegten Anschauung von Gott und Welt aus zu Gedanken zu kommen, welche das christliche Glaubensinteresse an Christus wenigstens einigermaßen befriedigen. Vielleicht ist es aus dieser inneren Verwandtschaft erklärlich, wenn Kirchenlehrer wie Justin, Clemens und Origenes bei ihrem heftigen Widerspruche gegen die gnostische Ausschreitung dem Ebionitismus im ganzen mit so viel Milde begegnen. Jedenfalls aber wirkt dabei auch das kirchliche Gefühl mit, welches in der gnostischen Losreißung des Christentums von seinem geschichtlichen Mutterboden und Ausgangspunkte und in seiner Verähnlichung mit anderen eigentümlich gerichteten ascetisch-phantastischen Schwärmerkreisen die entscheidende Todesgefahr für seine Zukunft und seine Aufgabe an der Welt sah, während von der anderen Seite eine wirklich praktische Gefahr nicht mehr drohte.

Ich habe keine Veranlassung, die ebionitischen und die eigentlich monarchianischen Formen der Christologie zu berücksichtigen. Für unser Problem fehlt ihnen sämtlich die nötige Voraussetzung. Ebenso wenig geht uns die eigentlich gnostische Christologie etwas an. Wie die Gnosis überhaupt den Zusammenhang mit der Geschichte des Reiches Gottes verschmäht, so sieht sie auch in Christus, soweit er ihr für den Glauben in Betracht kommt, nicht eine wirklich geschichtliche menschliche Persönlichkeit, sondern

nur eine menschlich sich kundgebende göttliche Macht, welche die ihr geistig verwandten durch das Mittel des ascetischen Strebens zu sich zieht und aus der Welt löst. So verflüchtigt sie das Christentum aus einer geschichtlichen Weltreligion, welche allen Menschen, die sich ihr anschließen, die volle Seligkeit und göttlichen Wert verbürgt, zu einer nur besonders hochgearteten Seelen zugänglichen mystischen Philosophie. Und da sie nicht an die Gottheit des Menschen Jesus, wie nicht an die Menschheit des Äon Christus glaubt, so fällt für sie die Schwierigkeit von vornherein weg, deren Lösung unser Dogma bieten soll. Es handelt sich lediglich um eine besondere Form der Offenbarung, deren Verständnis für die Weltanschauung jener Zeit keinerlei Bedenken hatte. Aber dafür gab die Gnosis auch den eigentlichen Inhalt des Christenheils preis. Das Reich Gottes unter den Menschen mit der seligen Erfahrungsgewißheit der Liebe Gottes und der Gemeinschaft mit Gottes eigenem Werke, verschwand ihr hinter der alten Unseligkeit, welche die Möglichkeit des Heils von Naturbedingungen abhängig dachte und seine Verwirklichung in der vornehmen geistigen Absonderung der „Reichen am Geiste" und in den Gesetzeswerken einer schwärmerischen Ascese suchte.

2. Dagegen mag es von Interesse sein, an ein paar Beispielen aus ziemlich später Zeit die christologischen Ziele aufzuzeigen, welche aus der vorher geschilderten heidenchristlichen Gesetzlichkeit hervorgingen, und denen man, wie wohl angenommen werden darf, vorzüglich in Rom lange zugethan blieb [1]). Ich meine den Hirten des Hermas und den sogen. zweiten Brief des Clemens [2]). In beiden läuft das christologische Interesse der Schriftsteller darauf hinaus, sich durch den Glauben an Christus als den weltherrschenden König und Weltrichter die Gewißheit zu sichern, daß seine Ge-

1) Die Behauptung der Monarchianer, bis zum Bischof Viktor habe ihre Christologie in Rom geherrscht, kann schwerlich ganz aus der Luft gegriffen sein. (Euseb. h. e. V. 28, 3; cf. Tertullian adv. Prax. 3). — 2) Vgl. die Ausgabe von Gebhard-Harnack, und die von dem letzteren entwickelte Ansicht über den Lehrgehalt dieser Stücke, der ich im wesentlichen zustimme.

meine für ihre sittlich-ascetischen Leistungen eine entsprechende Herrlichkeit zu erwarten hat. In beiden aber zeigt sich auch, daß der Gemeineglaube, innerhalb dessen sie sich zu halten hatten, unbedingt eine „Gottheit" Christi forderte, ohne doch für diese Gottheit ein irgendwie ausgeprägtes dogmatisches Schema zu besitzen.

Ein oberflächlicher Blick könnte in dem Hirten fast alle Ausdrücke der späteren kirchlichen Christologie finden. Der ewige oder doch im Anfang der Wege Gottes vor der Welt geschaffene, Sohn Gottes kommt häufig in dem Buche vor. Und ebenso deutlich wird von dem geschichtlichen Christus gesprochen, der die Thür zum Turme des Gottesreiches ist (Par. IX. 12, 1), der durch viele Arbeit die Sünden der Gemeine weggeräumt hat (Par. V. 6, 2), und bis zur Parusie Gottes an ihr fortbaut und arbeitet (Par. V. 5, 3; 6, 1), — und in dessen Machtstellung die Gemeine die Bürgschaft ihres Sieges besitzt (Par. V. 6). So scheint das Buch ebensowohl den geschichtlichen Charakter des Christentums, als die ewige und weltherrschende Bedeutung Christi und seinen überweltlichen persönlichen Inhalt festzuhalten.

Aber bei näherer Betrachtung schwindet dieser Schein. Der ewige Sohn Gottes, der Geliebte nnd Erbe Gottes, um welchen es sich handelt, ist für Hermas nicht der, welcher in Christus persönlich erschienen und nur in ihm zu finden ist. Sondern er ist nach Par. VIII. 3 das aller Welt gepredigte Gesetz, dessen Inhalt Buße und Abwendung von der Welt ist. Oder nach anderem Ausdrucke ist er der heilige Geist[1]), welcher mit der Weisheit identisch ist[2]). Also es handelt sich um das vom Anfange der Welt an in der Gemeine der Gotteskinder wirksame religiös-sittliche Prinzip, welches natürlich vorweltlich und mit Gott selbst auf das engste verbunden gedacht wird.

Auch dieser „ewige" Gottessohn wird nun keineswegs mit dem einen persönlichen Gott wesenseins gedacht. Die Einheit Gottes, im Sinne seines abstrakten Unterschieds von allem Ge-

1) Daß beide identisch sind, ergiebt sich ohne irgendeinen Zweifel aus Par. V. 2, 6; 5, 2. IX. 1, 1; vorz. vgl. IX. 12, 5 mit V. 6, 5. — 2) Vis. II. 4; cf. Par. IX. 12, 2.

schaffenen, ist die erste Glaubenslehre (Mand. I). Und der Sohn Gottes steht zwar als geistiger der sinnlichen Welt gegenüber. Aber er tritt, ganz in der Weise des philonischen Logos, als Engelfürst in die Reihe der Engel, wenn auch in den ersten und entscheidenden Platz [1]).

Und dieser Gottessohn ist freilich auch in dem geschichtlichen Christus zu finden. Es heißt Par. V. 6, 5 (im Anklange an Johannes), daß er in ihm als in einem Fleische, also in einem weltlich-menschlichen Wesen, wohnt. Aber die geringe Tragweite solcher Aussagen wird klar, wenn man die Auffassung der Kirche, der Gottesstadt, bei Hermas mit ihnen vergleicht. Auch von ihr heißt es Vis. II. 4: Sie ist als die erste von allen geschaffen; um ihretwillen ist die Welt bereitet. Und Par. IX. 1, 1 erfährt der Seher, daß in der Gestalt der Kirche der heilige Geist, der Gottessohn, mit ihm geredet habe. So ist also derselbe Gottessohn, welcher in Christus ist, auch in der Kirche. Auch ihr wahrer Inhalt ist göttlicher Art. Sie wird vor der Welt existirend gedacht, weil das in ihr verwirklichte Prinzip das weltbedingende, also weil sie der eigentliche Weltzweck Gottes ist. Nicht anders aber ist auch Christus präexistent gedacht. Der Fels, auf welchem der Turm steht, der Gottessohn, ist freilich „älter als alle Gottesschöpfung, Mitberater der Schöpfung". Aber die Thür des Turmes ist neu [2]). Also auch Christus ist nur als das Ziel der Wege Gottes ewig, weil das in ihm zum Ausdruck kommende Prinzip Gottes Weltzweck ist.

Und näher betrachtet ist Christus mit diesem Gottessohn identisch geworden durch seinen eigenen sittlichen Wert, welcher nach der ganzen Ethik dieses Buches nur in der Weise einer „übergesetzlichen Leistung" vorgestellt werden kann. Denn die höchste sittliche That kann Hermas sich nur in dieser Gestalt denken (Par. V. 3). Christus sollte das Gottesvolk durch seine Engel behüten. Also er war wesentlich zu königlichem Thun verpflichtet. Aber er hat außerdem den Acker mit Mühe und

---

1) Vis. III. 4, 1. V. 3, 4. Par. IX. 12. Die sechs schaffenden Engel hängen in ihrem Verhältnisse zu Gott von ihm ab, aber sie bauen mit ihm an dem Turme und er erscheint ihnen gleichwertig. — 2) Par. IX. 12, 1.

Schweiß gereinigt (Par. V. 6, 2) und hat das neue Gesetz, welches ihm geschenkt war, auch den anderen Knechten mitgeteilt. Also er hat sich als Lehrer und leidend geopfert. Und das erscheint nicht als eine berufsmäßige Leistung, sondern rein als opus supererogationis, so wie die negative Ethik stets die eigentliche Vollkommenheit auffassen muß. Darum hat Gott unter Zustimmung des Gottessohnes und der Engel beschlossen, ihn als den historischen Gottessohn (Par. V. 5, 3; 6, 5) zum Miterben des ewigen Gottessohnes zu machen. Also es handelt sich in Christus nicht um eine menschliche Offenbarung Gottes, sondern um die Erhöhung eines Menschen, welcher sich dem Offenbarungsprinzipe zum Werkzeug hingegeben und in übersittlichem Werke sich des höchsten Lohnes wert gemacht hat.

Dem entspricht die Bedeutung Christi für die Gemeine. Wohl ist die Zugehörigkeit zu ihm die Bedingung zum Eintritt in die Gottesstadt (Par. IX. 12, 1). Und wohl sieht die Christenheit in der ihrem Herrn gegebenen Machtstellung die Bürgschaft ihres Sieges über die weltlichen Hemmnisse (Mand. XII. 4, 1). Aber es handelt sich dabei um weltliche Macht über die Welt, nicht um jene überweltliche Macht, welche die Gemeine aus ihrem Haupte nur vermöge seiner persönlichen Gottheit empfangen könnte. Und im Grunde ist in der Zugehörigkeit zu ihm selbst dieses Ziel noch gar nicht verbürgt. Um wirklich in den Turm zu gelangen, bedarf es der Hilfe der Jungfrauen — der heiligen Geister —, die mit an dem Turme bauen, der Kräfte des ewigen Gottessohnes. Ihre Gewänder muß man tragen, wie der Sohn Gottes selbst ihre Namen trägt. Sie heißen Glaube, Enthaltsamkeit, Kraft, Geduld, Einfalt, Lauterkeit, Keuschheit, Heiterkeit, Wahrheit, Vernünftigkeit, Eintracht, Liebe. Indem man sich ihnen anschließt und die schwarzen verführenden Jungfrauen meidet, gelangt man zu Gott [1]). Also im Grunde wird die christliche Seligkeit des einzelnen auf seine eigene sittliche Kraft gestellt. Und zwar auf eine Sittlichkeit, die sich wesentlich ascetisch und in bewußtem Gegensatze gegen das bürgerliche Leben entfaltet. Denn die Gottesstadt ist der irdischen πόλις, dem Weltleben, entgegengesetzt.

1) Par. IX. 13, 3; 15.

Der Herr dieser weltlichen Stadt weist die Christen, als seinen Gesetzen nicht folgend, aus derselben aus. Die Christen sollen sich deshalb hier nur das Notwendige erwerben und bereiten (Par. I). So hat hier die Gottheit Christi überhaupt keinerlei zureichende religiöse Grundlagen. Der Hirt ist ein Bußengel (Vis. V. 3, 7), und für die Buße, zu welcher er ruft, haben Christus und seine Gottheit keinerlei wirklich lebendige Bedeutung.

Nicht anders steht es mit dem sogen. zweiten Briefe des Clemens. Wohl erscheint in ihm das religiöse Interesse an der Gottheit Christi stärker und lebhafter als bei Hermas. Gleich im Anfange der Schrift heißt es, die Gemeine müsse über Christus denken *ὡς περὶ θεοῦ*; — denn wenn sie gering von ihm denke, so müsse sie auch ihre Hoffnung auf das, was von ihm ausgeht, zu tief herab stimmen. Und III, 1 wird in Anlehnung an Joh. 17, 3 die Erkenntnis des allein wahren Gottes davon abhängig gemacht, daß man den nicht verleugnet, durch welchen wir Gott erkannt haben. Also Christus erscheint als die bleibende Bedingung der wahren und seligmachenden Gotteserkenntnis. Auch wird auf Christi Leiden für uns (1, 2) eben solches Gewicht gelegt, wie auf seine Lehre (1, 4). Und es heißt in Anlehnung an den johanneischen Sprachgebrauch, daß dasselbe Wesen, welches zuerst geistig war, nun Fleisch geworden ist (9, 5; vgl. 14, 2). Also liegen in diesem Buche allerdings reichere christologische Elemente vor als bei Hermas, und es wäre an sich möglich, daß der Verfasser überhaupt eine weiter ausgebildete Christologie besessen hätte.

Aber wahrscheinlich erscheint mir das keineswegs. Jene Gedanken stehen doch ohne rechten Zusammenhang, fast wie Redensarten, die aus dem kirchlichen Sprachgebrauche leblos übernommen sind. Das Interesse an der Gottheit Christi ruht wesentlich in der ihm zugetrauten Herrscher- und Richtermacht. Nur in Kap. XX, 5 wird Christus im Stile der späteren griechischen Soteriologie als *ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας* bezeichnet, und Kap. IX knüpft sich der Glaube an die Auferstehung unseres Fleisches an die Wahrheit des Fleisches Christi.

Und auch hier finden wir die eigentümliche Zusammenordnung

der Präexistenz Christi mit der Präexistenz der Kirche. „Wenn wir den Willen Gottes, unseres Vaters, thun, werden wir der ersten geistigen Kirche angehören, die vor der Sonne und dem Monde geschaffen ist." „Die Kirche ist nicht jetzt, sondern von Anfang. Denn sie war geistig, wie auch unser Jesus, und ward zu unserem Heile am Ende der Zeit offenbar" (Joh. 14, 1—3).

Wenn aber Jesus nur in derselben Weise die zeitliche Erscheinung eines Ewigen ist, wie die Kirche, — so kann das doch kaum anders vorgestellt sein, als so, daß das in beiden zum Ausdruck kommende Prinzip ewig ist, und daß sie insofern als Weltzweck Gottes auch weltbedingend gedacht sind. Und so wird der Christus, welcher als der vorweltliche und als der Mann, für den Gott das Weib, die Kirche, geschaffen hat (14, 2), gedacht wird, schwerlich ein anderer sein, als der ewige Gottesgeist. Und wenn es Kap. 4 heißt, daß das Bekenntnis Christi in der Übung der Liebe besteht, so ist ja deutlich genug, daß der eigentliche Christus hier wie bei Hermas das Sittengesetz selbst ist. Und dieses Sittengesetz erscheint auch in dieser Schrift wesentlich ascetisch-moralistischen Charakter an sich tragend.

Daß aber dieses die Absicht des Schriftstellers ist, daß sich sein Gedankenkreis also mit dem des Hermas deckt, ergiebt sich mit Gewißheit aus Kap. 14, 3ff. Denn in dieser Stelle heißt Christus der Geist und die Kirche das Fleisch. Und das Fleisch wird das Gegenbild des Geistes genannt. Nur durch die Ehrfurcht gegen das Fleisch gelangt man zum Geiste. Da nun die Kirche die vom Anfange an vorhandene ist, so kann der Christus, welcher als πνεῦμα in ihr zum Fleisch wird, nicht der historische Christus sein, sondern nur der Logosgeist, der wohl in Jesus persönlichen Ausdruck besitzt, aber nicht wesentlich anders als auch in der Kirche von Anfang der Welt an.

Untergeordneten religiösen Wertes, wie diese Vorstellungen sind, können sie doch dazu dienen, uns einen Eindruck davon zu geben, wie die ursprünglichen religiösen Motive des Christentums in der Atmosphäre des moralistischen Heidentums jener Zeit erlahmten, ohne sich doch von Ausdrücken losreißen zu können,

welche an sich ganz andere Interessen verbürgen sollten. Zugleich aber beweisen sie, daß in den moralistisch gerichteten Kreisen des Heidenchristentums, vor allem im Abendlande, keine Spur von einer Lehre von zwei Naturen in Christus vorhanden gewesen ist. Eine communicatio idiomatum, wenn auch sehr äußerlicher Art, wird ja immer auch hier angenommen. Dem Menschen Jesus ist das Prädikat der Weltherrschaft gegeben, und indem er mit dem heiligen Geiste und dem Ratschlusse Gottes sich sittlich identifiziert hat, werden auch die Überweltlichkeit und Vorweltlichkeit derselben auf ihn übertragen, so wie dieselben auch der Gemeine des Gottesreiches mitgeteilt werden. Aber von zwei Naturen oder Substanzen in Christus ist keine Rede. Und so ist deutlich, daß diese Vorstellung aus Interessen hervorgegangen sein muß, welche hier noch gar nicht empfunden wurden.

3. Die Auffassung der Gottheit Christi muß der Natur der Sache nach stets im engsten Wechselverhältnis mit den dauernden Wirkungen stehen, welche die Gemeine auf seine Persönlichkeit zurückführt. Wo also die eigentlich entscheidenden Wirkungen des Christenheils wesentlich nur als Aufgaben in Betracht kommen, die Christus dem einzelnen stellt, und für deren Erfolg der Welt gegenüber er als Herrscher Bürgschaft leistet, da kann die Gottheit Christi nur eine hyperbolische Redeweise oder ein Titel für die Machtstellung des Erhöhten sein. Und ebenso begreiflich ist es, daß auch da, wo bei den Schriftstellern des ersten Christentums ein lebendigeres Bewußtsein der Heilsbedeutung Christi und damit auch ein lebhafteres Interesse an seiner Gottheit vorhanden ist, dieses Interesse dennoch keine festen dogmatischen Formen annehmen konnte, so lange es noch keinerlei klares dogmatisches Bewußtsein über das Wesen und den inneren Zusammenhang der von Christus erwarteten und ihm zugeschriebenen Heilswirkungen gab. So aber ist es bei den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts noch allgemein. Die festen Grundzüge der paulinischen Gedankenbildung werden nur halb verstanden und sind mit fremdartigen Elementen versetzt. Zu neuen selbständigen Gedankenbildungen fehlten die Sammlung und das Interesse. Ohne Zweifel hat die Gemeine in Liedern und Gebeten ihren Glauben an die Gottheit Christi bald mehr an hellenische Gedanken an-

lehnend [1]), bald einfach ihn als Gott anrufend [2]) ausgedrückt. Aber für unsere Frage bieten die Schriftsteller dieser Zeit wenig Interesse.

Clemens von Rom bewegt sich in allen den Ausdrücken, welche aus dem Briefe an die Hebräer her für die Gottheit Christi in Betracht kommen. Er sieht in Christus den Hohenpriester, das Heilmittel und den Helfer unserer Schwachheit, durch den wir zum Himmel aufschauen (36, 2). Er betont den Opfertod des Herrn (7, 4; 49, 6). Und Christus ist ihm nicht bloß der durch den heiligen Geist in den Psalmen zu uns redende (22, 1), nicht bloß der Herr und König der Welt (36, 1 ff.), — sondern er ist auch das weltschaffende Weltziel (34), dessen irdische Erscheinung eine freiwillige Erniedrigung ist (16, 2).

Aber dieses ganze Material zur Lehre von der Gottheit Christi sieht sich doch in diesem Briefe schon wie ein lebloser Besitz an. Wie ihm der wirkliche biblische Sinn des Todes Christi nicht mehr klar ist, wie Glaube und Werke ohne deutliche Verbindung neben einander stehen [3]), so liegt es ihm auch fern, sich über die Bedeutung der Gottheit Christi, an die er glaubt, und über ihr theologisches Verhältnis zu dem Glauben an den einen Gott, welcher Christus gesendet hat, klar zu werden (46, 6; 48, 2; 42, 1; 59, 2. 10). Nur das wird als die feste Grundlage der christlichen Überzeugung festgehalten, daß jede Betrachtung der Person Christi ungenügend und fleischlich ist, welche dieselbe bloß in ihren irdischen Zusammenhängen auffaßt (32, 2), und daß der Gott, welcher Christus erwählt hat, auch uns in ihm erwählt hat (64, 1), daß also die Gemeine ihr besonderes Verhältnis zu Gott nur in ihm besitzt.

Reicher, aber ebenso wenig zu theologischer Klarheit entwickelt, ist der Glaube an Christi Gottheit im Briefe des Barnabas und in den Ignatianischen Briefen.

Zwei Gesichtspunkte sind es bei Barnabas, an denen die

1) Vgl. die Hymne an „des höchsten Vaters allwaltenden Logos" bei Clemens Alexandrinus ed. Potter 311. — 2) Die bekannte Stelle im Briefe des Plinius an den Kaiser Trajan. — 3) Vgl. Engelhardt a. a. O., S. 395.

göttliche Schätzung der Person Christi orientiert wird, — dieselben, welche dann für Jahrhunderte die Lehrbildung beeinflussen. Einesteils ist es der Glaube an Christus als den vollkommenen Offenbarer Gottes. Gott selbst anschauen können die Menschen nicht, die ja nicht einmal in die geschaffene Sonne blicken können (5, 9. 10). Wenn also Gott offenbar werden sollte, so mußte es durch eine Offenbarung im Fleische geschehen. Anderenteils ist es der Glaube an die Überwindung der weltlichen Mächte des Todes und der Sünde durch Christus, welche auf seine überweltliche Macht hinweist. Indem Christus die ärgsten Sünder zu Gotteskindern machte (6, 9), indem er die Sünde steigernd sie überwand (5, 11), indem er sterbend den Tod zunichte machte durch seine Auferstehung (5, 6; 7, 2ff.), und die Menschen umbildet und mit neuen Lebenskräften erfüllt (1, 2. 4; 5, 6; 6, 5; 14, 10), — hat sich Christus als den erwiesen, zu welchem Gott einst das Schöpferwort inbetreff des Menschen sprach (5, 5; 6, 12), dessen Boten die Propheten waren (5, 6), vor dem also die ganze alttestamentliche Heilsstufe nur als eine aus ihm abzuleitende und auf ihn hinzielende Episode erscheint. Es sind durchaus die rechten und fruchtbaren Gesichtspunkte, die hier wirken. Und sehr anerkennenswert ist es, wie sehr die Vorstellung von Christus als dem vollkommenen Lehrer (5, 3) und Gesetzgeber (1, 6; 2, 6) dieser tieferen Auffassung gegenüber in den Hintergrund tritt, — und wie der Glaube an die unwiderstehliche Königshoheit des Verklärten und an seine zukünftige Herrschaft (5, 1ff.; 12, 18) aus der Erfahrung von der durch Christus schon auf Erden bewährten Macht und Einheit mit Gott abgeleitet, nicht dieser vorangestellt wird. Die Gemeine ist der Gottheit Christi gewiß, weil ihr in ihm Gott völlig offenbar und weil sie in ihm des Sieges über die Welt, als die sie von Gott trennende, erfahrungsmäßig gewiß ist. — Aber theologisch kommt doch der Brief nicht über das allgemeine Schema hinaus, daß die Offenbarungsseite der Gottheit, der weltschaffende Gott, hier zum Ausdruck gekommen ist. Die Schwierigkeit der Frage ist noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen. Die Offenbarung der weltschaffenden und weltzielsetzenden Gottheit einerseits, — der

menschliche Lehrer und König anderseits, sind dem Glauben gleich gewiß. Und die Weite und Dehnbarkeit des hellenistisch gefärbten Gottesbegriffs gestattet es, die weiteren Folgerungen in einem Halbdunkel zu lassen.

Noch stärker treten die beiden bei Barnabas erwähnten religiösen Grundlagen des Interesses an der Gottheit Christi, in den Ignatianischen Briefen hervor, — und sie begegnen uns hier auch in einer weit lebendigeren und mehr eigentümlichen Weise, die zum Teil schon an die Gedankenbildungen der nicänischen Zeit erinnert.

Zwar darf man nicht alles, was uns in der blühenden und rednerischen Sprachweise dieser Briefe entgegentritt, als wirklich zum dogmatischen Gebrauch geeigneten Stoff ansehen. Wenn das Evangelium als Christi Fleisch bezeichnet wird [1]), wenn Glaube und Liebe Fleisch und Blut Christi genannt werden [2]), wenn die Sanftmut eine Besiegung des Fürsten der Welt heißt [3]), und wenn Ignatius hofft, durch seinen Märthyrertod zum wirklichen *λόγος θεοῦ* zu werden, während er bisher nur ein Echo Gottes ist [4]) — was doch nur heißen kann, daß er dann in der Macht des todüberwindenden Glaubens auch persönlich und selbständig Gott offenbaren wird —, so erinnert uns das alles genügend daran, daß wir auf dem Sprachgebiete der erbaulichen Rede und des antiken Realismus stehen, dessen einfache Übersetzung in unseren Gedankenkreis immer einen mythologischen Eindruck macht, — der aber dem Altertume nach Plato völlig geläufig war.

Der christologische Gedankenkreis dieser Briefe läßt sich am besten von der Beurteilung der Gemeine aus entwickeln. Diese, in ihren Bischöfen zusammengefaßt, ist ja das Hauptinteresse des Briefschreibers. Diese Gemeine hat ihr wahres neues Leben aus Christus [5]), zu dem sie deshalb als zu ihrem „Gott" emporblickt [6]). Die Gemeine ist das Abbild des Lebens ihres Stifters [7]). Er

1) ad Smyrn. 5. 7. ad Phil 5. — 2) ad Trall. 8 (Dorner I. 159). — 3) ad Trall. 4. — 4) ad Rom. 2. — 5) ad Eph. 3. ad Trall. 9. Smyrn. 2—7. — 6) ad Smyrn. 1. ad Eph. 1. 18. ad Trall. 7. ad Rom. 3. 6. — 7) ad Eph. 9. 15.

hat sie durch seinen Tod in seine Gemeinschaft gezogen und setzt sich in ihr fort [1]), — wie anderseits der Glaube das Anteilhaben an der göttlichen Menschenerscheinung Christi ist [2]). So werden die Christen Christusträger und Gottesträger [3]).

Und wenn wir fragen, worin denn der entscheidende Punkt für die neue göttliche Bedeutung des Menschenlebens in Christus nach der Ansicht des Ignatius liegt, so sind es offenbar nicht metaphysische Erwägungen, von denen er ausgeht, sondern religiöse und ethische. Von dem leidensfähigen Mariasohn geht er aus, der seinem Vater, dem einen Gott, gehorsam war *κατὰ σάρκα*, also so wie er als weltliches Einzelwesen in Betracht kommt [4]). Und Christi Tod erscheint ohne Zweifel in erster Linie als die Bewährung der weltüberwindenden Liebesmacht. Dafür entscheidet schon die Art, wie Ignatius den eigenen Märtyrertod als Mittel ansieht, Logos zu werden [5]).

Als Weltüberwinder durch den Tod ist Christus die vollkommene Gottesoffenbarung, also der vollständige Ausdruck des Offenbarungswillens Gottes [6]), der truglose Mund des Vaters [7]), und damit der Inbegriff aller Offenbarung, das „Wort", das aus dem Schweigen hervorging [8]).

Und wenn man ihn so betrachtet, dann ist er geboren und ungeboren zugleich, Fleisch und Geist, also weltlich und göttlich in einem, im Fleisch erschienener Gott [9]), und im Tode erschienenes wahres Leben, aus Gott, wie aus Maria [10]) Menschensohn und Gottessohn und damit neuer Mensch [11]).

Darum ist nun sein Fleisch, d. h. er als Mensch, zugleich Geist, also göttliche Lebenskraft [12]). Darum gewinnt aus ihm auch die Gemeine glaubend die Kräfte des göttlichen Lebens und

1) ad Eph. 8. 18. 21. ad Smyrn. 10. 13. ad Pol. 6. — 2) ad Trall. 3. ad Eph. 9. 15. — 3) ad Trall. 3. ad Eph. 9. 15. — 4) ad Magn. 13. — 5) ad Rom. 2. ad Magn. 8. — 6) ad Magn. 8; cf. ad Eph. 3 *γνώμη τοῦ πατρός*. — 7) ad Rom. 8. — 8) ad Magn. 8. Daß die Lesart *οὐκ ἀπὸ σιγῆς* eine irrige ist, zeigt Zahn (vgl. S. 36. 2 der gen. Ausgabe) zweifellos. Es ist der stärkste Ausdruck dafür, daß Christus alle Gottesoffenbarung in sich zusammenfaßt. — 9) ad Eph. 1. 15. 19. — 10) ad Eph. 7. — 11) ad Eph. 20. — 12) ad Smyrn. 1. 7. 3. ad Magn. 1. 14. 15. ad Eph. 7.

die Macht über die Welt. Denn sein Fleisch, also seine menschliche Person, trägt eine Kraft der Liebe und Sanftmut in sich, in welcher die Macht über Tod und Welt liegt. Besonders aber empfängt die Gemeine im Abendmahle dieses „Fleisch" des Logos, und damit ein Heilmittel der Unsterblichkeit, eine Gegengabe gegen den Tod, eine Macht des ewigen Lebens [1]). — Wir hören hier überall Gedanken, die uns systematischer bei Origenes begegnen, und in dem letzten Satze schon das Losungswort der athanasianischen Christologie.

Gewiß ist in diesen Briefen der Glaube an die Gottheit Christi lebensvoll und religiös begründet. Daß der christliche Glaube in Christus alle Gottesoffenbarung verwirklicht sieht, daß also auch was im Alten Bunde religiös sich entwickelte, als seine Wirkung, ja daß alle Offenbarung in und an der Welt als seine Offenbarung betrachtet werden muß, weil ohne ihn nur Schweigen, also nur ein verborgener und verschlossener Gott wäre, — das ist ein unverlierbarer Bestandteil der Überzeugung von dem absoluten Charakter des Christentums, und von dem in ihm verwirklichten Reiche Gottes als dem wirklichen Ziele der Wege Gottes mit der Welt. Daß sein Fleisch die Kräfte des göttlichen Geistes in sich birgt, d. h. daß wir in der irdisch-menschlichen Erscheinung Christi und nur in ihr die wahren lebenzeugenden, todüberwindenden Kräfte des göttlichen Lebens haben, und daß wir sie in seinem Tode am meisten besitzen, das entspricht den echtesten Erfahrungen des Christenlebens.

Um so bedeutsamer ist es, daß auch bei Ignatius von zwei Naturen in Christus keine Rede ist. Wohl bieten die Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα* dem Briefschreiber das Schema, in welches man später die Zweinaturenlehre einschiebt. Aber er macht keinen Gebrauch davon. Ihm ist Christus beides göttlich und menschlich, Geist und Fleisch, unser Gott und Gottes gehorsamer Offenbarer, nicht weil zwei Substanzen in ihm zusammengefügt wären, — sondern weil uns in ihm aus der Tiefe dieses Menschenlebens selbst die göttliche Offenbarung und ein überweltlicher Inhalt entgegentreten. Also wohl auf eine communicatio idiomatum, aber

1) ad Eph. 20; cf. 3. 7. 19. ad Magn. 15.

nicht auf eine Zweinaturenlehre ist diese Christologie angelegt. Doch kommt dem Verfasser das Problem noch gar nicht als solches zum Bewußtsein. Daß eine Schwierigkeit darin liegen könne, in einem menschlichen Leben Göttliches und die göttliche Offenbarung menschlich verwirklicht zu denken, das liegt ihm fern. Nicht neben der Menschheit, sondern in ihr sieht Ignatius die Fülle von Liebe und Geduld und von Leben, das den Tod überwindet. Und so kann sich dieses göttliche Leben in dem Leben der Gemeine und ihrer rechten Glieder erneuern, und auch sie zu „Logoi" machen.

---

4. Einen wirklich theologischen Versuch, den Glauben der Gemeine an die Gottheit Christi so auszudrücken, daß das Verhältnis dieses göttlichen Wertes zu der menschlichen Persönlichkeit dogmatisch verständlich wird, finden wir zuerst unter sehr starkem Einflusse heidnisch-philosophischer Weltanschauung von dem Gesichtspunkte aus, daß in Christus die volle weltüberwindende Gottesoffenbarung gegeben, daß das Christentum also die wahre und vollkommene Philosophie ist, welche ihre wahren Bekenner mit der rechten Gnosis, dem höheren Verständnisse der Welt erfüllt, und daß die sonst zerstreuten Spuren wahrer Weisheit in ihm zu voller Herrlichkeit zusammentreffen.

An sich ist dieses Interesse an der Gottheit Christi ein wesentlich theoretisches und hängt mit dem Glauben der Gemeine nur lose zusammen. Zwar bot die griechische Logoslehre und ihre Beziehung zu der neutestamentlichen Auffassung Christi, eine Reihe von Verbindungsgliedern zwischen dem kirchlichen Interesse und dieser Philosophie. Aber im Grunde ist doch dieser Logos der Schule nicht viel mehr als die göttliche Weltvernunft, mit welcher auch die Philosophie gerechnet hatte. Daß dieselbe wie ein persönliches Wesen erscheint, das hängt mit dem ganzen Sprachcharakter jener Zeit zusammen, in welchem alle geistigen Kräfte und Tugenden wie Personen erscheinen, und alle ethischen Vorgänge als Wirkungen persönlicher, streitender oder sich unterstützender Kräfte. In unserem Sinne des Wortes ist der

Logos der Hellenisten nicht persönlicher als die Wahrheit oder die Weisheit. Und wenn als das eigentliche Zeichen des Christentums das Leben nach dem Logos angesehen und zugleich zugegeben wird, daß sich auch in dem Leben der Philosophen Analogieen solchen Lebens finden, so wird damit doch, wie in den unter 1. besprochenen Schriften, das Heil der Christen eigentlich auf ihre sittliche Führung gegründet, wenn auch der ascetische Charakter der Moral sich bei diesen Kirchenlehrern schulgerechter und ansprechender entfaltet, als bei Hermas und Pseudoclemens. An der Gottheit Christi hat diese Schule im Grunde nur so weit Interesse, als dadurch die von ihm mitgeteilte Art des Lebens als die abschließend vollkommene und dem wahren Gotteswillen entsprechende verbürgt wird. Je geringer aber der Unterschied zwischen derselben und der auch philosophisch, vor allem in der Stoa, schon erkannten Tugend ist, desto mehr tritt Christus in die Reihe der anderen Tugendlehrer zurück, desto mehr schwindet auch sein Unterschied von denen, welche aus ihm den göttlichen Inhalt ihres Lebens empfangen haben. Im Grunde ist es nicht Christus, sondern der ewige Logos, zu dem alle als zu der Quelle des ewigen Lebens aufschauen, dessen Gottheit also allerdings ein wesentliches Stück des Glaubens ist. Christus ist mit diesem Glauben nur durch den am wenigsten lebensvollen Zusammenhang verbunden. Er ist das menschliche Gefäß der Lehrmitteilung des Logos. Also hat er eigentlich nur als ein einmal geschichtlich von Bedeutung gewesener, geschichtliche Wichtigkeit. Aber er hat keine innerlich notwendige fortdauernde Beziehungen zu dem, was die Gemeine mit Gott verbindet. Die Lehrwahrheit ist nie an die Person ihres Verkündigers gebunden. Die Gottheit Christi ist im Grunde ein religionsgeschichtliches Urteil, nicht eine religiöse Gewißheit. Diese theologische Richtung ist nur auf dem Boden eines viel weitergehenden und viel lebendigeren, wenn auch untheologischen, Gemeineglaubens zu begreifen. Wäre sie der wirkliche Ausdruck des damaligen Christenglaubens, so würde statt des Ganges der Kirchengeschichte, den wir in Wirklichkeit sehen, ein Abblassen des Christentums zu einer großen populären Moralschule im Stile der Stoa notwendig gewesen sein.

Inbezug auf unser Problem mußte es diesen Lehrern nach ihrer Anschauung vom Wesen des Christentums vor allem darauf ankommen, in Christus als dem Träger der evangelischen Sittenlehre, die Gegenwart des vollen Logos Gottes festzuhalten. Das menschliche Gefäß dieses Logos war nur, soweit die Veranschaulichung des Logosinhaltes das forderte, von Bedeutung. Ob Jesus mehr oder minder doketisch, ob er bleibend oder nur vorübergehend Ausdruck des Logos, ob er mehr moralisch oder physisch ihm verbunden war, das konnte keinen besonderen Unterschied machen. Höchstens forderte die Tradition der Gemeine Achtsamkeit auf einzelne Bekenntnisstücke, die nun einmal Bestandteile des Gemeineglaubens waren. Ebensowenig kam es auf eine genaue Bestimmung des Verhältnisses des Logos zu dem einen Gott an. Nur das war von Wichtigkeit, daß der Offenbarungsinhalt dieses einen Gottes vollkommen und wesenhaft in diesem Logos vorhanden ist, also nach des Origenes glücklichem Ausdrucke, daß Gott diesen Logos ewig zeugt, beständig in ihm sein eigenes Wesen zum Ausdruck bringt. Sonst dachte man nach der Tradition der Schule den Logos dem einen Gott persönlich untergeordnet, und ließ seine Persönlichkeit ganz in den unklaren und fließenden Grenzen, welche der populär-philosophische Sprachgebrauch ihm zog. Eine klare und bleibende Antwort auf unser Problem konnte also auf diesem Boden noch nicht erfolgen. Ja wir müßten die Formeln dieser Schule trotz ihres glänzenden Klanges den Formeln des Hermas und Pseudo-Clemens wesentlich gleichartig achten, — wenn nicht wenigstens Origenes aus der Fülle seiner großartigen Weltanschauung Elemente in die Christologie dieser Schule hineingebracht hätte, welche dem biblischen und kirchlichen Interesse an Christi Gottheit viel besser gerecht werden.

5. Am weitesten den Anschauungen heidnischer Philosophie entgegenkommend erscheint diese Richtung der Christologie bei Justin dem Märtyrer[1]) in seinen an heidnische Leser gerichteten Apologieen. Wir müssen gewiß auf die Absicht dieser Schriften

1) Vgl. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers, 1878. Weizsäcker, Die Theologie des Märtyrers Justin (Jahrbb. f. d. Th. 1867, S. 60ff.). — Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe von Otto.

Rücksicht nehmen und von ihr aus die Einseitigkeit mancher Ausdrücke verstehen. Denn einerseits bot sich dem philosophisch geschulten Manne in dem Logosbegriffe ein äußerst bequemes Mittel der Verständigung mit seinen Lesern, und er konnte keinerlei Bedürfnis haben, diesen Begriff selbständig zu erörtern, oder etwa die auch für das nähere Verständnis desselben sich ergebende Verschiedenheit zwischen heidnischem und christlichem Denken zu betonen. Er setzt ihn einfach als den gemeinsamen Boden der Verständigung voraus und braucht ihn als Hilfsbegriff, um eine philosophisch-verständliche Auseinandersetzung des Christenglaubens zu bewerkstelligen. So redet er ganz im Stile stoisch-platonischer Popularphilosophie von dem Logos, und beschreibt ihn als dem einen Gott freilich nicht gleich zu achtend [1]), aber seines Wesens teilhaftig und ihm deshalb am nächsten stehend [2]). Er läßt wie Hermas diesen Logos mit dem Gottesgeiste zusammenfallen [3]), obwohl er ihn für den kirchlichen Sprachgebrauch von dem prophetischen Geist der Gemeine deutlich unterscheidet [4]). Er denkt diesen Logos, den Gottessohn [5]), als den Träger der Schöpfung und Offenbarung [6]), welcher für das ganze Menschengeschlecht die Quelle höheren Lebens ist [7]), und auch vor Christus in den „nach dem Logos" lebenden und denkenden Männern, wie in Heraklit und Sokrates, sich sporadisch offenbart hat [8]). Ihn nennt er Christus [9]).

So sind alle nach der Vernunft Lebenden „Christen", ihre Gegner [10]) „Christusfeinde". So gewinnt das Christentum eine den Heiden verständliche Stellung in der geistigen Geschichte der Menschheit, als der Abschluß derselben, als die vollkommene Philosophie.

---

1) I. 164. 206. 264 *θεὸς* aber nicht *ὄντως*. — 2) I. 160. 164. 180. 206. — 3) I. 208. — 4) I. 148. 164. 258. 260. 268. — 5) I. 262. — 6) I. 208. 212. 254. 260. 264. — 7) Engelhardt, S. 112. 115. — 8) I. 148. 230. 300. 306 *κατὰ λόγον βιοῦν* (*λόγος σπερματικός*). — 9) Daß Justin ebensowie Clemens und Origenes diesen Logos auch geradezu Christus nennt, was aus I. 208. 212. 254. 260. 264 zu folgern ist, hat Engelhardt, S. 114, nicht beachtet. Nur in diesem Sinne ist bei Justin „alles Christliche vernünftig und alles Vernünftige christlich". — 10) I. 148. 230. 300. 306.

Und anderseits bedenkt sich Justin nicht, dem Verständnisse seiner Leser durch Ausdrücke und Bilder entgegenzukommen, die er gewiß nicht aus seiner eigenen christlichen Anschauung abgeleitet hat. Schwerlich hat er die Zusammenstellung des Gottessohnes Christus mit den heidnischen Göttersöhnen ernsthaft gemeint [1]). Schwerlich hat er auch die Gleichartigkeit der christlichen Frömmigkeit mit der heidnischen Sittlichkeit so weitreichend gedacht, wie er es hier um der Verständigung willen darstellt [2]).

Aber wenn wir derartigen Überschwenglichkeiten seines Sprachgebrauchs Rechnung tragen, so ergiebt sich folgende Stellung Justins zu dem Glauben an die Gottheit Christi: Die Christen stellen nicht, was die Heiden so sehr zurückstößt, einen Menschen als solchen neben Gott, als zweiten Gott [3]). Vielmehr verehren sie, was auch den Heiden nicht auffallend erscheinen kann, den ewigen Logos des Vaters als Gott, den wahren Gottessohn und Christus [4]). Ohne diesen hat ja die Menschheit kein wahres Leben, hat auch nicht an sich Unsterblichkeit [5]). Daß nur durch die Aufnahme des Logos in die Seele die rechte Lebensweisheit und damit das ewige Leben möglich ist, verstehen auch die Heiden. Und nicht anders denken auch die Christen. Denn auch nach ihnen wird nur der, welcher den Logos aufnimmt, und in welchem der Same von Gott bleibt, des Lebens teilhaftig [6]), d. h. beide Teile sind darin einverstanden, daß es auf die rechte praktische

1) I. 180. 184. — 2) Vgl. S. 40. 10. — 3) I. 164. 240. — 4) I. 186. 230. — 5) Vgl. Engelhardt, S. 229. Ich mache hier darauf aufmerksam, wie nach der ganzen Denkweise der nachsokratischen Schulen, so weit sie praktisch in das Volk drang, immer die Voraussetzung gilt, daß die Erkenntnis als solche heilskräftig ist, daß somit auch das Mitteilen der ἀφθαρσία, wie es die im folgenden Kapitel darzustellenden Theorieen beherrscht, nicht so naturalistisch-mystisch gedacht zu sein braucht, wie es uns erscheint. Vielmehr ist zunächst der auch im johanneischen Sprachgebrauche so bedeutsame Zusammenhang von „Erkennen" und „ewigem Leben" der vermittelnde Gedanke, — ohne welchen eine so feinsinnige Natur, wie Athanasius, sich schwerlich seine Lehre von Christi Werk so ausgestaltet hätte, wie er gethan hat. — Die in den nachnicänischen Sprachgebrauch gehörenden Ausdrücke mancher Justin zugeschriebenen Stücke zeigen die Unechtheit derselben leicht; vgl. Engelhardt, S. 482 über das Fragm. de resurr. — 6) I. 204.

Philosophie ankommt, welche nach der Voraussetzung der nachsokratischen Schulen zugleich Tugendkraft giebt.

Der Unterschied liegt nur darin, daß nach christlichem Glauben dieser Logos in seiner vollen Wahrheit allein in dem historischen Christus, dem Verkünder des neuen Gesetzes der Freiheit, zu finden ist. Eine Offenbarung des Logos, sein Erscheinen in bleibender Erscheinungsform, kann ja auch der heidnischen Weltanschauung an sich ebenso wenig unmöglich vorkommen [1]), wie die Hypostasierung der in der Welt wirkenden geistigen Mächte, oder ein jungfräulich geborener, wunderbar zum Träger des Logos geeigneter Mensch [2]). Denn für das alles bietet auch die heidnische Weltanschauung Analogieen. So konzentriert sich die Eigentümlichkeit des Christentums in dem Glaubenssatze von der Gottheit Christi, d. h. von dem Jungfrausohn als der Erscheinung des Logos, von dem Menschen, welcher der Logos ist, von dem, in welchem der Logos Mensch und zwar vollständiger Mensch ist [3]). Wer das glaubt, der weiß, daß die Christen gegenüber allen anderen allein „den ganzen Logos", also die volle Wahrheit haben [4]). Der weiß, daß dieser Christus als Lehrer [5]) bewirken konnte, was die alten Gesetze nicht vermochten. Denn die volle Wahrheit trägt die Kraft zu voller Tugend in sich, und damit die Kraft des ewigen Lebens, der Unsterblichkeit [6]). In der Anbetung des wahren Gottes, in dem vernunftgemäßen Leben, welchem die Unsterblichkeit gesichert ist, sind die Christen die echte Logosgemeine. Daß zwischen voller Erkenntnis und voller Tugendkraft eine weite Kluft liegt, ist für Justin nach seinen philosophischen Voraussetzungen durchaus verborgen. Der wesentliche Unterschied von Kirche und Schule kommt ihm nicht zum Bewußtsein. Und von diesen Grundlagen aus fehlt es an jedem Anlaß, über die Formel hinauszugehen: „Der Logos ist als vollständiges menschliches Wesen offenbar ge-

---

1) I. 262; cf. 148. 184. — 2) I. 230 (180. 184). — 3) I. 180. 184. 264. 304. — 4) I. 300. 312 (Engelh. 226 ff.). — 5) I. 148. 160. 164. 180. (Das Kreuz, obwohl oft erwähnt, hat keine selbständige Bedeutung. Das Königtum ist rein eschatologisch orientiert.) Engelh. 176. 181. — 6) I. 156.

worden." Am wenigsten hat Justin einen Grund, das Geheimnis der Gottheit Christi in der Form der Lehre von zwei Naturen zum Ausdruck zu bringen. Eine menschliche Persönlichkeit, in welcher der Logos, der sich sonst in vielen Persönlichkeiten teilweise zum Ausdruck brachte, sich nun ganz zum Ausdruck gebracht hat, ist nicht eine Zusammensetzung von zwei Naturen, sondern ein von göttlichem Inhalt erfülltes menschliches Wesen, welches der in menschlicher Form zur Erscheinung gebrachte göttliche Inhalt ist.

Denselben Eindruck empfangen wir aus den Aussagen Justins über Christi Gottheit in dem „Gespräche mit dem Juden Trypho", — eine um so wichtigere Bestätigung, als seine Aufgabe in dieser Schrift ihn vielfach zu einseitiger Betonung der Gedanken treibt, welche in den Apologieen ganz zurücktreten. Denn hier will er Juden gegenüber die Einheit des Christentums mit den wahren Gedanken des Alten Testamentes erweisen. Er hat zu rechtfertigen, daß die Christen neben dem einen Gott von einer Gottheit Christi reden, und zu zeigen, daß schon die alttestamentliche Hoffnung auf den Messias zu dem Glauben an seine Gottheit zwinge, daß die Christen also durch diesen Glauben dem einen Gott nicht in heidnischer Weise untreu werden. Er redet mit äußerster Schonung von der ebionitischen Richtung [1]) und will die Christen, welche das Gesetz noch für rechtsbeständig halten, nicht anfechten, wenn sie nur nicht die Notwendigkeit des Gesetzes zur Seligkeit behaupten [2]). Dagegen weist er die gnostische Losreißung des Christentums von seinem geschichtlichen Mutterboden mit der herbsten Entschiedenheit ab und tadelt leidenschaftlich die, welche Opferfleisch essen (II. 112) [3]). Kurz, er geht seinem Gegner so weit entgegen, wie irgend möglich. Wenn er also auch hier die Gottheit Christi in derselben Weise geltend macht, wie den Heiden gegenüber, so können wir völlig gewiß sein, seine volle Meinung zu erkennen.

Den Beweis, welchen Justin für die Gottheit Christi den Juden gegenüber führt, ist ein doppelter. Zuerst zeigt er,

1) II. 154 f. Auch wenn man mit den Ebioniten die Gottheit Christi abweist, hat man darum die Sache des Christentums noch nicht verloren gegeben. — 2) II. 150. — 3) II. 112.

daß auch im Alten Testamente neben dem einen Gott ein göttliches Offenbarungswesen, ihm untergeordnet und dienend, aber Gott von Gott, in der Geschichte, vor Allem Gen. 18. 19, deutlich nachzuweisen sei [1]). Der Vater selbst, so heißt es, der unveränderlich allgegenwärtige, kann nicht der erscheinende und redende sein [2]); auch konnte ja das Volk nicht einmal Gottes Herrlichkeit ertragen [3]). So kann in solchen Stellen nur von dem „Sohne Gottes", dem Engel Gottes, also von einem göttlichen Wesen neben Gott geredet sein [4]). Von diesem selben aber redet die Sprache der Schule als von dem Logos Gottes, dem vor allen Geschöpfen geborenen [5]). Wie wir ein Wort hervorbringend einen Logos zeugen, ohne den Logos in uns zu mindern; wie ein Feuer, ohne abzunehmen, neues Feuer entzündet: — so zeugt Gott den Logos. Aber so wie das bei Gott natürlich ohne jede sinnliche Vorstellung aufzufassen ist, so ist's auch nicht ein vorübergehend Wesenloses, was von Gott ausgeht, sondern ein Wesenhaftes, Bleibendes, Wirkendes, mit Gott ewig verbunden durch die Identität des Willensinhaltes [6]).

Wenn nun einerseits dieser Logos in den Theophanieen gezeigt hat, daß ein Erscheinen in menschlicher Gestalt nichts ihm Widersprechendes ist — daß er also ebensowohl auch in einer bleibenden menschlichen Erscheinung gedacht werden kann [7]) —; wenn anderseits das Alte Testament in seinen messianischen Weissagungen nicht einen Menschen, sondern ein göttliches, „wie ein Menschensohn" erscheinendes Wesen verheißt [8]); wenn endlich Christus durch seine Macht über die bösen Geister seine göttliche Kraft gezeigt hat [9]), — so ist der Schluß unvermeidlich: „Derselbe Gottessohn, welcher vor der Morgenröte und dem Monde war, ist durch die Jungfraugeburt in menschliches Leben und Leiden eingegangen [10]). Der Logos ist gezeugt und gekreuzigt. Christus ist der offenbare Gott." [11])

---

1) II. 178. 182. 188. 190. 194. 396. 420. 428. — 2) II. 198. 422. — 3) II. 422. — 4) II. 178. 182. 192. 194. 196. 198. 200. — 5) II. 200. 202. 208. 352. 426. 286. — 6) II. 48. 142. 182. — 7) II. 200. 254; cf. 422. — 8) II. 256. 258; cf. 118. 174. 184. 210. 212. 410. — 9) II. 286. — 10) II. 144. 154. 336. 352. 384. 386. 428. — 11) II. 125. 190. 338. 350. 368.

Auch hier also dieselben Züge. Nicht der eine Gott, aber ein ihm wesensgleiches, wenn auch der Würde nach untergeordnetes, göttliches Wesen, in menschlicher Gestalt offenbart. Das Vorbild bietet die Theophanie. Also fehlt es an jeder bleibenden Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit Jesu, die ein bloßes Offenbarungsmittel ist. Das Ganze wird durch einen wunderbaren Naturprozeß vermittelt gedacht, aber im Grunde nur so, daß sich der Logos dadurch eine Erscheinungsmöglichkeit, vollkommener als in den Theophanieen, geschaffen hat. Es ist keine Rede von zwei Naturen. Kein Gefühl für die Schwierigkeit der ganzen Vorstellung, die einerseits durch Analogieen der Naturreligion, anderenteils durch Hinweisung auf die Gotteserscheinungen im Alten Testamente anschaulich gemacht wird [1]). Aber allerdings finden wir auch hier die Grundlage zu einer communicatio idiomatum: dasselbe Subjekt ist einerseits ein geborener und gekreuzigter Logos, anderseits ein Gott gleichwertiger Mensch [2]).

6. Folgerichtiger und freier von Rücksichten apologetischer Art entfaltet sich diese Richtung der Lehre von der Gottheit Christi bei Clemens von Alexandrien [3]). Sie wird bei ihm ebensowohl von neutestamentlichem, vorwiegend johanneischem Sprachgebrauche getragen, als von entschiedenstem Einflusse griechischer Schulweisheit, in welcher stoische Elemente vorwiegen, während Plato als die am meisten gefeierte philosophische Persönlichkeit erscheint.

Das Wesen des Christentums besteht für Clemens wie für Justin darin, daß es die wahre, vollkommene Logosphilosophie ist. Nur wer über die Stufe des bloßen kirchlichen Glaubens zu der Stufe der christlichen Gnosis hindurchgedrungen ist, verdient den Christennamen im vollen Sinne; denn nur er lebt dem Logos gemäß [4]). Also das wahre Christentum ist an den persönlichen Besitz des ganzen Logos geschlossen, welcher in Christus zugäng-

---

1) Wie sonst die geistigen Kräfte im menschlichen Logos wohnen, so wohnt hier im menschlichen Logos des wunderbar Gezeugten der ganze Logos, als in seinem Offenbarungsmedium. — 2) II. 352; cf. I. 262. — 3) Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe von Potter, 1715. — 4) 299. 336. 341; cf. 794. 796. (Die Vollendung ist mehr als das bloße Gerettetwerden.)

lich ist [1]). Ihm gegenüber ergiebt sich die ganze alte religiöse Weltgeschichte, außerhalb wie innerhalb der biblischen Entwickelung, als eine Vorbereitung [2]), — in welcher man die Strahlen des sich offenbarenden Logos freilich nicht vermißt, bei Plato wie bei den Propheten [3]), — aber sie auch nirgends vollkommen und einheitlich findet.

Das Christentum ist Philosophie, aber praktische [4]), auf das Leben gerichtete Philosophie, welche durch die vollkommene Offenbarung der Wahrheit zugleich die Kraft zum vernunftgemäßen Leben giebt. Daß beides notwendig mit einander zusammenhängt, ist auch für Clemens völlig selbstverständlich. Und in sehr lehrreicher Weise sehen wir bei ihm, wie aus der Belehrung das Leben und aus diesem die ἀφθαρσία, also die Freiheit von dem weltlichen Schicksale der Vergänglichkeit hervorgeht, — ein Beweis, daß für das Denken der griechischen Väter dieser ganze Gedankenkreis ursprünglich ethisch, nicht physisch begründet ist [5]).

Die Gottheit Christi ist also auch hier insofern der Mittelpunkt des christlichen Glaubens, als sich in ihr die vollkommene Offenbarung, der Besitz der rechten praktischen Weisheit verbürgt. Für das Heilsbewußtsein selbst dagegen kommt sie nur mittelbar in Betracht. Denn der rechte Christ muß sein inneres Leben nicht durch den historischen Christus, sondern durch den Logos

1) 663; cf. 6. 86. 92. 112. 215. 540. 616. 787. 816. — 2) 331. 374. 377. 663 (6. 64. 321. 327. 331 sqq. 337. 377. 634. 654. 697. 710. 832; cf. 100. 132. 134. 421). — 3) 321. 341. 349. (338. 349; wer die zerstreuten Wahrheitsteile der Philosophen zusammensetzt, wird den vollständigen Logos sehen). — 4) 97. 98. (Der Zweck des Logos ist Bessern, nicht Belehren.) — 5) Das wahre Blut und das wahre Fleisch Christi sind „die göttliche von ihm strömende Macht, seine Unvergänglichkeit", 107. 177. 685. 686. Das Essen und Trinken des göttlichen Logos ist die Erkenntnis des göttlichen Wesens, 686. Sein uns reinigendes Blut ist seine Lehre, Fragm. 1009. Er wendet sich an den freien Willen, 788. 833. So handelt es sich auch im Christentume wieder um ein neues Gesetz, 307. 473. 893. Ja Christus ist selbst νόμος ἔμψυχος, 438. 465. Durch die Aufnahme dieses göttlichen Inhaltes, der also doch wesentlich als Morallehre gedacht wird, wird man der ἀφθαρσία teilhaftig, wie sie Christus als der Logosmensch hat, 177. 251; vgl. 88. 440.

getragen wissen, welcher in Christus erschienen ist. Ihn muß er zu seinem Hausgenossen machen [1]; durch ihn wird er selbst Gott gleich, weil ihn dann derselbe Lebensinhalt erfüllt, der Gottes eigenes Wesen bestimmt [2]. Er wird zum „Gott", — denn richtig sagt Heraklit, „die Menschen sind Götter, die Götter Menschen" [3]. Er wird zum Sohne Gottes, zum Gliede der Menschheit, für welche alle weltlichen Unterschiede aufhören [4].

Also die Menschwerdung des Logos in Christus, sein Wohnen bei den Menschen [5] hat nur die Bedeutung des „Offenbarwerdens". Die offenbare Vernunft und Wahrheit hat in sich selber Siegesgewißheit. Der Heilsprozeß vollzieht sich, wo die Erkenntnis des Logos vorliegt, ganz von selbst, aber nur als sittlicher Prozeß in dem einzelnen [6]. Die in dem menschgewordenen Gott verwirklichte Gemeinschaft der Gotteskinder an sich hat kein bleibendes religiöses Interesse. Der wesentliche Unterschied Christi von den Seinen bleibt freilich bei aller Gemeinsamkeit gewahrt. Denn nur er ist die durch einen wunderbaren Naturprozeß bereitete Stätte der vollkommenen Logosoffenbarung [7], und nur aus ihm werden die Seinen zu „Göttern" [8]. Damit wird die christliche Stimmung dem Heiland gegenüber aufrechterhalten. Aber auf Kosten des Interesses an seiner geschichtlichen Person. Denn diese geht völlig darin auf, Logoserscheinung zu sein. Sie ist eine Theophanie, nur eine dauerndere, als die des Alten Testamentes [9].

So knüpft sich für Clemens kein Interesse an die Wahrheit des menschlichen Wesens Christi. Gewiß will er, wie alle kirchlichen Gnostiker, nicht die doketische Ansicht vertreten [10].

---

1) 794. — 2) 93. 251. 798. εἰκων 776. 797. 837. — 3) 93. 113. 251. 632 ff. Leidenschaftslos 775. — 4) 93. 889. — Engelgleich 635. — Alle Unterschiede aufgehoben 87. — 5) 215. ἐπιδήμια. — 6) 788. 833. Erziehung 376. 675. Gesetz 307. 438. 465. 473. 893. — 7) σάρκωσις des Logos 366. 690. 712. 804. 833. Zeugt sich selbst 654. Mensch geworden S. 804. Das Fleisch Christi vom heiligen Geist geschaffen 123. — 8) 6. 84. 99 cf. 72. 131. 155. 241. 653. — 9) 6. 7. 8. 78. 133. 653. 812. — 10) 133. 665. 775. (Dorner I. 459 f.)

Aber ihm genügt die Wahrheit der kreatürlichen Erscheinungsform Christi, welche vorbildlich der Schauplatz der göttlichmachenden Logoswirkungen ist [1]). Über die mit einer wahren irdischen Menschheit verbundenen psychologischen Bedingungen denkt er Christus erhoben, ohne daran Anstoß zu nehmen [2]). Und an sich würde seinem Glaubensbedürfnisse sowohl die Annahme einer Theophanie genügen, als die Voraussetzung der moralischen Verbindung eines sündlosen Wundermenschen mit dem Logos [3]). Und seine Überzeugung von dem Wesen der sittlichen Freiheit und seine Lehre von der Sünde würden für die Annahme eines sündlosen Menschen alle Voraussetzungen bieten.

So sind die eigentlichen Schwierigkeiten der Lehre von der Gottheit Christi für Clemens wie für Justin nicht vorhanden. Das Verhältnis der Offenbarung Gottes zu dem einen Gott selbst, wird durch den Logosbegriff erklärt. Auch Clemens denkt nach seinem hellenisch bestimmten Gottesbegriffe den Logos neben Gott, ihm zwar untergeordnet [4]), aber neben ihm stehend und der Welt gegenüber ihm wesensgleich [5]). D. h. der Logos ist vonseiten der Menschheit angesehen, die ganze Fülle der Gottheit, welche sich der Welt offenbart und wird hypostatisch gedacht, wie alle geistigen Mächte. Er ist von Gottes Seite betrachtet das von Gott stets hervorgebrachte, also von ihm abhängige, göttliche Leben, und somit kleiner als Gott, weil das ganze Wesen des

---

1) Er macht Leib und Seele rein, gehorsam, unzugänglich für Sünde und Verwesung 99. 776. 833, frei von Affekten 832 f. — 2) Er brauchte nicht zu lernen 113, sah voraus 938, hatte keine leiblichen Bedürfnisse 775, aß nur der Umstehenden wegen ꝛc. 533. 832. — Seine Menschheit war nach 86 eine Maske. — Er war *σαρκοφόρος* 665. — Er wollte sichtbar werden im Fleisch 654. — Er zog einen Menschen an 623. 956. cf. 86. — Sehr stark Fragm. 1009. 1014. — 3) Clemens betont auch so die Salbung des aus Maria Gebornen mit dem heiligen Geiste, läßt also Raum für das menschlich-ethische Hineinwachsen Christi in den Logos 394. — 4) 427. 831 der zweite nach dem wahren Gott. (321. 341. 349.) Aus Gottes Willen 86. — 5) 129. 140. 77. 100. 427. 635. 699. 833. Gottessohn 78. 648. 86. 376. 372. Das ganze Licht 663. 1014. Gottes Ebenbild 99. 78. 156. 669. Erstgeborner 5. 69. 70. (Die Trias vgl. 6. 123. 500. 633. 699. 954 ꝛc.) Kraft Gottes 421. 424.

unerforschlichen Gottes nie in seiner Offenbarung aufgehen kann [1]). Das ist bei dem Gottesbegriff des Clemens, der von der absoluten Substanz ausgeht, notwendig und natürlich. Der Logos ist selbstverständlich das Prinzip aller Offenbarung und aller höheren sittlichen Geschichte; er ist im Alten Testamente der wirkende Gott [2]), in der Philosophie die sich erschließende Weisheit [3]).

Und ebenso wenig Schwierigkeit macht das Verhältnis dieses göttlichen Inhalts zu seiner menschlichen Erscheinungsform. Der Logos hat es in seiner Art, solche Erscheinungsform anzunehmen [4]). So kann es nicht befremden, daß er sich auch eine bleibende Erscheinungsform schaffen konnte, zumal dieselbe ja wunderbar zubereitet und so geartet ist, daß sie der vollen Offenbarung der Wahrheit und der in ihr ruhenden Kraft des Lebens keine physischen oder psychologischen Schwierigkeiten entgegensetzt [5]). In der Christuspersönlichkeit sind darum ebenso wenig zwei Naturen, wie in dem Gnostiker, der ja auch den Logos in sich trägt, und Mensch und Gott zugleich ist. Vielmehr ist Christus durchaus einheitlich: Gott und Mensch [6]), „Gott im Menschen und der Mensch Gott“ [7]). Und da keine weitere Aufgabe vorliegt, als

1) 643 ff. cf. 86. 634. 635. — 2) 132. 133. 144. 146. 155. 258. 280. 293. 374. 463. 421. 444. 648. 670. 756. 768. cf. 435. 444 (im Alten wie im Neuen Testament). Von ihm ist das Gesetz 131. 215. 473. 479. 549. 553. 556. — 3) 68. 83. 101. 424. 155. 769. 832. Er ist der Weltschöpfer 653. 668. 699. 712. 759. 831, der das Weltall erleuchtende 840, die Sonne der Seele 59. 70. 78. 736, der menschenliebende 23. 99, die Speise der Seele 8. 83. 92. 99. 90, ohne den man nichts richtig thun kann 64, der irrtumslose 832, allherrschende 277. Von ihm stammt der gesamte Zug zum Guten 346. 425. 532. Er ist die sittliche Idee, welche zugleich das Prinzip des Lebens ist 90. 374. 376. 500. 663. Er verläßt die Unreinen, wie der Geist die Toten 230. — 4) 6. 7. 653. Der Mensch ist sein natürliches Ebenbild 8. 78. 812. Der Schöpfer machte uns des Logos teilhaftig 646. Wir gehören dem Logos, ob wissend oder nicht, als λόγικα πλάσματα 23. 92. 101. 310. 831. Er ist überall und ganz vorhanden 831. Und der Mensch hat in seinem personbildenden Logikon den Ort für ihn 250. 808. — 5) 653. 804. 889. Geweissagt 801. 832. — 6) 6. 84. 99. θεὸς σώτηρ 453 Christus, Jesus, Logos sind für den Gnostiker eins (86. 92. 112 ꝛc.). — 7) 251.

daß man das, was sich in Christus menschlich offenbart hat, nach seinem wahren Wesen versteht und so aus ihm den Logos aufnimmt, um nach dem Logos zu leben [1]), um in ihm die Weisheit [2]), das wahre Gesetz [3]), und damit Leben und Befreiung von der Vergänglichkeit der Welt zu empfangen [4]), so genügt dem Glauben der einfache Lehrsatz: „In Christus finden wir die Logospersönlichkeit in einer ihr angemessenen menschlichen Erscheinung.“

Denn wohl wird das irdische Leben Christi und auch sein Tod „zur Rettung der Gemeine“ nicht übersehen [5]). Clemens bewegt sich ja im kirchlichen Christentum. Aber wie das Vollendetwerden höher steht als das bloße Gerettetwerden [6]), so verschwindet die Beziehung zu diesem geschichtlichen Werke hinter der Beziehung des Gnostikers zu dem ewigen Inhalte der Persönlichkeit Christi, zu seiner Lehre [7]), zu seinem Fleisch und Blut, d. h. zu der lebendigmachenden, erleuchtenden Gotteserkenntnis [8]), — zu der Milch, mit welcher er nährt, d. h. zu dem Logos selbst [9]). Und auch das geschichtliche Werk Christi geht doch wesentlich in der vorbildlichen Ausgestaltung eines menschlichen Lebens zu einem göttlichen und darum sündlosen und der Vergänglichkeit entzogenen, auf [10]), so daß der Prozeß sich sittlich fortsetzen muß, wenn man

1) 341. 343. 344. 446. 505. 509. 510. 541. 542. 543. 550. 621. 654. 864. 893. 895. 879. 882. — 2) Vgl. S. 49. 3. — 3) Vgl. S. 49. 2. — 4) 177. 251. 440. 88. Als Gott, d. h. durch seine Eigenschaft als Logos, vergiebt er Sünde und giebt Leben 7. 101. — 5) 370. Hohepriester 453. 500. — 775 für uns gelitten. Rettung durch seinen Tod 796. 837. 935. cf. 88. 611. 775. 954. 956. — 6) 794. 796. — 7) 7. 99. 101. 309. 647. 831. Der erleuchtende Logos 463. 815. 840. Nach 1009 ist das uns reinigende Blut Christi seine Lehre. — 8) 107. 177. 685. 686. Seelenspeise 8. 83. 90. 92. 127. 343. — 9) 119. 120. 123. 127. — 10) Das Werk Christi besteht darin, daß das Bild Gottes im Menschen nach dem Urbilde hergestellt werden soll 92. 310. Deshalb erhebt Christus zunächst in sich die σάρξ über Affekte und Vergänglichkeit 99. 832 f. So zeigt er den Menschen die Möglichkeit des Gehorsams und des Lebens in göttlicher Weise 776. 833. Er ward Mensch, damit wir von einem Menschen lernen könnten, wie der Mensch Gott wird 8. So führt er als Mensch von der Sünde weg (durch Lehre und Vorbild), wie er als Gott Sünden vergiebt und Leben schenkt 101. Auf diesen Sprachgebrauch ist zu achten um, die (intellektualistisch) ethische Grundlage der Vorstellungen zu verstehen, welche im

nicht auf der niederen Stufe der bloßen kirchlichen Zugehörigkeit zu dieser Christusperson stehen bleiben will.

7. In Beziehung auf die letzten Ziele des Christentums und auf das, was Christus dem vollkommenen Christen ist, befindet sich auch Origenes[1]) in vollständiger Übereinstimmung mit den zuletzt erwähnten Kirchenlehrern. Auch er ist überzeugt, daß das entscheidende Heilswerk für jeden rechten Christen sich dadurch vollzieht, daß der Inhalt des göttlichen Lebens mit allen seinen Tugenden ihm offenbar wird, und so durch die eigentümliche ihm innewohnende Kraft die von Gott wegführenden und ihm widerstrebenden Mächte in dem Menschen, welcher sich ihm zugänglich macht, überwindet. So ist auch ihm im letzten Grunde nur der göttliche Inhalt von Bedeutung, der in Christus menschlichen Ausdruck gewonnen hat, — nicht die menschliche, geschichtliche Erscheinung und Wirkung dieses Inhalts. Der eigentliche Erlöser ist der Gottessohn, der himmlische Christus[2]), der Logos, — Gottes eigenes ewig aus ihm quellendes Leben, — welcher für die Welt mit Gott völlig wesenseins ist, aber wenn man ihn von dem einen Gott aus betrachtet, allerdings seinem besonderen persönlichen Wesen nach abhängig und kleiner gedacht werden muß, weil er die ganze Gottheit niemals zur Offenbarung bringt[3]). So ist auch für Origenes die Lehrerthätigkeit des Logos, erst im Fleische, jetzt im Geiste, das entscheidende Christuswerk. Die Menschheit in Christus kommt nur als Offenbarungsmittel für den Gottessohn in Betracht, — und ihre Wahrheit hat nur so weit Bedeutung, als sie zu diesem Zwecke notwendig ist[4]). Und auch die eigentümlich großartige Weise, in welcher Origenes alle geistigen Mächte in der Menschheit als Hypostasen göttlicher oder dämonischer Art auffaßt, verändert die

---

folgenden Kapitel uns begegnen und meistens rein naturalistisch-mystisch verstanden werden. Die Lehransicht des Athanasius bewegt sich ganz zweifellos zunächst in der hier entwickelten Richtung.

1) Vgl. meinen Aufsatz über „Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung", Jahrb. für protestantische Theologie I. 193—247. 369—424. Ich werde einfach auf den Aufsatz und seine Angaben verweisen. — 2) a. a. O., S. 235 ff. 240. 375. — 3) 228 ff. vgl. 232. — 4) 377 ff. (vgl. 238 ff.).

Bedeutung seiner Christologie nicht; aber sie zeigt uns, in welcher Weltanschauung die Lehre von der Persönlichkeit des Logos oder Gottessohnes ein wirkliches Recht und eine verständliche Bedeutung hat.

Von wirklichem Interesse ist eine besondere Darstellung der Christologie des Origenes nur aus zwei Gründen. Zuerst, weil doch in seiner Versöhnungslehre Motive liegen, welche für die menschliche Erscheinung des Logos eine größere Bedeutung, als die einer bloßen Manifestation, begründen. Sodann weil ihm seine eigenartige und folgerichtige Weltanschauung die Mittel bietet, zum ersten Male das Problem der Gottheit des Menschen wirklich mit dogmatischer Schärfe und Anschaulichkeit zu lösen, — und gerade in dieser Lösung zu zeigen, wie weit sein Glaube an Christus von der Zweinaturenlehre entfernt, und wie entschieden bei ihm noch Raum für gesundere und lebendigere Formen der Christologie war.

Die ganze Erscheinungswelt ist für Origenes eine gefallene Welt. Aus dem Schöpferwillen Gottes geht nur eine Welt von Geistern, von Vernunftwesen übersinnlicher Art, hervor [1]). Und aus der Schöpfung besitzen sie alle unverlierbar die Eigenschaft, daß sie ihrer Natur nach nicht böse sein können, und daß ihnen die Freiheit des Willens nicht verloren gehen kann. Wäre das erste nicht der Fall, so wären sie überhaupt nicht; denn das Böse ist nichts Wesenhaftes. Wäre das zweite nicht, so wären sie nicht geschaffene Wesen; denn unwandelbar ist nur Gott. In Freiheit haben sich diese Vernunftwesen fast ausnahmslos von dem göttlichen Willen entfernt oder sind doch dem göttlichen Ziele, in Freiheit mit dem sich offenbarenden Gott eins zu werden, nicht gerecht geworden. So sind sie aus dem übersinnlichen Zustande in den Zustand der Erscheinungswelt herabgesunken, sind erkaltend zu „Seelen" geworden. Die Sinnenwelt hat Gott geschaffen, um der gefallenen Geisterwelt als Erscheinungsform zu dienen, sowohl nach dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit, als nach seinem geheimen Liebeswillen, welcher diesen Ge-

1) 205. Die sittliche Freiheit bildet den Eckstein im Systeme des Origenes.

fängniszustand als den Ausgangspunkt der Befreiung ansieht [1]). Die unendliche Verschiedenheit der Schicksale, in welche die Geburt die Sinnenwesen stellt, ist der Ausdruck eines gerechten Gerichtes, und stuft sich ab je nach dem Maße der Abweichung jedes Einzelnen von dem Ziele, welches Gott gesetzt hat. Von den lichten Gottessöhnen, die nur vorübergehend Körperlichkeit annehmen, von den glänzenden Lichtkörpern des Himmels bis zu den Menschen und den Höllendämonen entfaltet sich die Mannigfaltigkeit der gefallenen Welt. Und auch innerhalb der einzelnen Wesensklassen zeigt sich dieselbe Verschiedenheit. Ein jeder Mensch trägt sein irdisches Schicksal in den Anlagen und Keimen, die er in seiner Geburt empfängt, mit sich in das Leben als den Ausdruck der Sündenstufe, welche er jenseits der Sinnenwelt erreicht hatte [2]). Aber er trägt auch die Freiheit in sich, diese „Samenkörner geistiger Art" zu veredeln oder zu verschlechtern. Die Freiheit ist der Stempel des göttlichen Ursprungs und die unverlierbare Bürgschaft der Wiederbringung. Denn auch die Teufel sind nicht böse von Natur; auch sie haben die Freiheit, welche die Wiederbringung möglich macht [3]).

So geht ein Seufzen der Kreatur, bewußt oder unbewußt, durch die ganze Welt, von den Sonnen bis zu der Hölle. Es ist ein Zustand der Gefangenschaft, aus welchem die Geister sich nach Befreiung, nach der Heimat sehnen. Und diese Befreiung ist der eigentliche große Heldenkampf in der Welt, allein wahrer Bewunderung und Betrachtung wert [4]). Von dem Geisterfall bis zur Wiederbringung aller Dinge entrollt sich die Geschichte einer „Welt". Wenn sie ihr Ziel erreicht hat, wird die Freiheit der Vernunftwesen eine neue Welt anderer Art nötig machen, und so entfaltet sich in einem nimmermüden Kreislaufe von Welten das Rätsel des Daseins [5]). Unwandelbar aber, wesenhaft gut, frei von allem Weltdasein und jeder sinnlichen Schranke unfähig, ist die göttliche Trias, — der eine allein wahre Gott mit dem Sohne, der ewig aus ihm hervorgeht, als der Inbegriff seines inwendigen Lebens, welches Gestalt gewinnen

---

1) 206. 207. 217. 223. — 2) 207—214. (204 f.) — 3) 209. 205. — 4) 208. 210. 215. (202 ff.) — 5) 218. 222. 419. 420.

will, — und mit dem Geiste, welcher übrigens für die Anschauung des Origenes neben dem Sohne sehr zurücktritt, — wie das nicht anders sein kann, wo doch im Grunde die hellenische Logosidee durchklingt, die eine besondere Hypostase des Geistes eigentlich überflüssig macht [1]).

Als Mittelpunkt in diesem großen Weltdrama steht die Menschheit da, — eine wirklich gefallene, nicht bloß zurückgebliebene Wesensklasse, gegenüber den Engeln, — eine nicht zur äußersten Abwendung von Gott gelangte, gegenüber den Dämonen. Sie ist der eigentliche Kampfplatz, auf welchem die Entscheidung des Weltenkampfes geschehen muß. Die Gott zugewendeten Geister ringen auf ihm mit den von Gott abgewendeten. Denn alles geistige Wirken steht vor dem Auge des Origenes als ein persönlich und bewußt wirkendes. Die Tugenden wie die Laster sind streitende Geister. Sie können zwar nur durch die Freiheit der Menschen Macht über dieselben gewinnen [2]). Aber auf diesem Wege gelingt es ihnen thatsächlich. Sie bemächtigen sich der Herzen und halten sie in ihrem Besitze. Für die Weltanschauung des Origenes hat es keinerlei Schwierigkeit, in einem persönlichen Wesen ein anderes persönliches geistiges Wesen wohnend zu denken. Jeder Mensch bringt ja schon in dieses Leben gute und böse Geister mit, d. h. sittliche und widersittliche Neigungen und Richtungen. Der Kampf wogt hin und her. Aber im großen und ganzen kann er nur für die bösen Mächte siegreich sein. Denn die guten Mächte, welche ihnen widerstreiten, sind ja selbst unvollkommen und wandelbar, unfähig, dem Gesetze der geistigen Schwerkraft entgegenzuwirken, welches nach unten zieht [3]).

Nur eine Erlösungsgeschichte, nur eine Geschichte des göttlichen Reiches, kann die Niederlage des Guten abwenden. Und diese Erlösungsgeschichte kann sich nur in der Menschheit abspielen. Denn da ist der Kampf entbrannt. Nun giebt es auch eine vorbereitende Erlösungsgeschichte. Gott läßt reine Geister, die nicht um ihretwillen in die menschliche Leiblichkeit hätten eingehen müssen, in diese Gefangenschaft herabsteigen, damit sie als Propheten und Gottesmänner unter den Menschen den Kampf

1) 224. 234. — 2) 208. 209. — 3) 243. 244.

gegen das Böse kämpfen [1]. Aber auch sie sind geschaffen, also wandelbar. So können sie wohl einzelne Siege gewinnen, aber nicht den großen entscheidenden Sieg, durch welchen der ganze Weltkampf zu seinem Wendepunkte kommt.

Nur Gott selbst kann diesen Sieg gewinnen, und er kann es nur in seinem Sohne, aus dem und zu dem alle Kreatur ist. Denn der Gottesbegriff des Origenes ist viel zu sehr hellenistisch gefärbt, als daß er die göttliche Persönlichkeit selbst lebendig in die geistige Geschichte eingehend denken könnte. Und wiederum der Gottessohn, der Christus [2], kann nur helfen, wenn er in die Menschheit eintritt. Denn die gefallene Menschenwelt ist sonst unfähig für seine Wirkungen. So tritt uns die dogmatische Notwendigkeit des Deus homo entgegen.

Der wahre Sieg über das Böse wird nun auch nach der Anschauung des Origenes durch die Erkenntnis des Guten gewirkt. Diese bestimmt notwendig den Willen und der Wille ist die Schöpferkraft des Guten. Darin ist er mit Clemens ganz einverstanden [3]. Wenn also das Wesen der menschlichen Sünde der Art wäre, daß eine solche Erkenntnis der Sünde und ihrer Unseligkeit und Thorheit durch die bloße Manifestation des Guten möglich wäre, so würde es auch nach des Origenes Auffassung genügen, daß sich der Gottessohn in menschlicher Erscheinungsform darstellte und so für die menschliche Erkenntnis faßbar würde. Der geschichtliche Christus könnte zu einer bloßen menschlichen Logophanie werden, und die wahre christliche Frömmigkeit bloß an den Logos selbst gewiesen sein.

Aber so ist es nicht. Die Mächte des Bösen sind bis zur Feindschaft gegen Gott fortgeschritten, können also den Logos überhaupt zunächst nur als Sieger und Richter, nicht als Lehrer verstehen. Und die Menschen sehen das Böse im ganzen siegreich und werden von den bösen Mächten, wenn auch durch eigene Schuld, besessen; sie sind also auf dem Wege der bloßen Belehrung gar nicht zu enttäuschen [4]. Wenn der Gottessohn erlösen

---

1) 216. — 2) 240. 372. 375. — 3) 238 ff. 244. (Das ewige Evangelium hat es nur mit der Offenbarung des Sohnes Gottes zu thun 406. 408.) — 4) 240 f.

will, so muß er siegen, nicht lehren. Er muß den feindlichen Mächten seine Übermacht zeigen, da wo sie ihres Sieges am sichersten zu sein wähnen. Er muß den Menschen zur Anschauung bringen, daß das Gute mehr ist als das Böse, daß ihm der Sieg gehört. Nur so können die Menschen wirklich belehrt und dann der Macht der Wahrheit selbst überlassen werden; nur so können sie das wirkliche Zutrauen zu dem Siege des Guten gewinnen, in welchem ihr eigener Sieg verbürgt ist. Nur so mögen auch die bösen Mächte zur Besinnung kommen und allmählich den Einflüssen der Wahrheit zugänglich werden [1]).

Der Mittelpunkt des Christuswerkes ist also nicht seine Lehre, sondern sein Kreuz und seine Auferstehung. Zum ersten Male seit Paulus wird diese Wahrheit, welche gewiß den Gemeineglauben stets getragen hat, in einen wirklich theologischen Zusammenhang gestellt. Und damit tritt natürlich auch die ganze Lehre von der Gottheit Christi in ein viel helleres Licht, als bei den Vorgängern des Origenes.

Das Erlösungswerk fordert die volle und ganze Gottheit Christi [2]). Denn nur das unwandelbar Gute selbst, nicht zerstreute Kräfte und Wirkungen des Guten, sind imstande, die Macht des Gottfeindlichen selbst entscheidend und für immer zu Boden zu werfen. Alles Geschaffene, welches nur in eigenem sittlichen Ringen „Gott" werden kann, ist dieser Aufgabe gegenüber unzulänglich. Nur was „wesenhaft Gott" ist, vermag sie zu lösen [3]). Nur dieses kann gewiß sein, durch sein bloßes Vorhandensein und seine Selbstbewährung jeden Widerspruch zunichte und dem Geschaffenen die Allmacht des Göttlichen fühlbar zu machen, eine Allmacht nicht weltlicher sondern geistiger Art, die in Tod und Leiden am herrlichsten sich bewährt und die Auferstehungskraft durch den Tod hindurch in sich selber trägt. So ist die wahre Gottheit Christi nicht bloß deshalb Glaubenssatz, weil sie die volle Offenbarung der Wahrheit im

---

1) 241. 407. 408. 404. — 2) 243. 245. — 3) 231. Über die „Gottheit" der Geister 205. 207. 210. Die Vergottung durch die Gemeinschaft des Logos 222. 231. 235. 390. 412. 414. Der Mensch Jesus als Gott 390. Der Logos wird θεοποιός.

Christentum sicher stellt, und so dem Christentume seine Stellung als höchste Philosophie verbürgt, — sondern auch, weil ohne sie der Glaube an den Sieg der Menschheit über die Mächte des Bösen und des Todes nicht zureichend begründet ist, — weil also die christliche Gewißheit des ewigen Lebens und der Weltüberwindung ohne sie unsicher wird. Nicht als Mensch, sondern nur als Offenbarung Gottes, kann Christus der Weltheiland sein.

Das Erlösungswerk fordert aber ebenso sehr die volle und wahre Menschheit Christi [1]). Denn der Sieg, auf welchen es ankommt, mußte im Fleisch gewonnen werden. Nur da konnte er gewonnen, nur da zur Anschauung gebracht werden. Freiwilliges Leiden ist der höchste Sieg des Guten. Ertöten der „Glieder auf Erden", d. h. der Neigungen des endlich-sinnlichen Lebens ist ein Kreuzigen des Satan [2]). Der Tod kann nur besiegt werden, wie die Unkeuschheit durch Keuschheit, die Lüge durch Wahrheit überwunden wird. Nur wenn dasselbe Fleisch, welches in uns gegen den Geist gelüstet, die Stätte des Sieges über das Böse geworden ist, nur wenn die Macht des göttlichen Lebens sich gegen alle Macht des Hasses, der Lüge und des Todes in einem Menschen siegreich erwiesen hat, ist der Sieg gewonnen (S. 404).

Deshalb ist für die Versöhnungslehre des Origenes Kol. 2, 14 die entscheidende Schriftstelle [3]). Christus hat am Kreuze seine Feinde siegreich zur Schau gestellt, hat sie selbst gekreuzigt, indem er ihre Ohnmacht an sich zum Ausdruck gebracht hat. Das alles aber ist nur möglich und hat nur Wert, wenn 1) Christus ein freies persönliches Vernunftwesen war. Denn die Freiheit, und zwar die sittliche Freiheit, kann auf diesem Gebiete allein in Betracht kommen, nicht eine zauberische Naturübermacht. Deshalb fällt auf die Persönlichkeit, auf die Seele des Menschen Christus, das entscheidende Gewicht. Und 2) wenn dieses geschaffene Vernunftwesen wahrhaft in den Zustand des „Fleisches" eingegangen und ein Bestandteil der Sinnenwelt geworden ist. Dabei kommt es allerdings gar nicht

1) 390 f. 404. — 2) 401—403. — 3) 397 ff.

darauf an, ob die Körperzustände dieses Christus unseren erfahrungsmäßigen Körperzuständen im einzelnen entsprochen haben. Origenes ist mit Clemens geneigt, bei Christus eine sehr weitgehende Freiheit von unseren Schranken und Bedürfnissen anzunehmen [1]). Aber Christus muß dieselbe weltliche Substanz an sich tragen, die wir besitzen, und die sich als ein unendlich mannigfaltiger Zustände fähiger Stoff an die ethischen Bedingungen einer jeden Seele anschließt. So fordert der Glaube des Origenes in Christus 1) den wahren und ganzen persönlichen Gottessohn, 2) eine wahre menschliche Persönlichkeit im Fleische.

Beides scheint auf den ersten Blick mit der Einheit der Christusperson unvereinbar. Und mit Notwendigkeit mußte die Kirche, wenn sie nicht mit der nestorianischen Schule sich den Glauben an die Einheit des Erlösers schwächen lassen wollte, wieder hinter Origenes zurückgreifend auf die menschliche Persönlichkeit Christi und darum auf den geschichtlich-sittlichen Wert seines Werkes verzichten, und sich damit begnügen, die göttliche Persönlichkeit des Logos in menschlicher Natur als ihrem Offenbarungsstoffe zum Ausdruck kommend zu denken. Für die Weltanschauung des Origenes aber lag eine solche Schwierigkeit durchaus nicht vor.

Daß geistige, hypostatisch vorgestellte Mächte in kreatürlichen Persönlichkeiten wohnen und wirken, ist für Origenes nicht eine Ausnahme, sondern die Regel. Der geistige Realismus seines Systems läßt ihn überall da, wo wir von Tugenden und Lastern, von guten und bösen Neigungen 2c. reden, kämpfende, persönliche Mächte sehen [2]). Solche persönliche Mächte aber hindern die Persönlichkeit, in welcher sie wohnen, nicht, eine einheitliche zu sein; denn sie können ja nur durch den Willen dieser Persönlichkeit in ihr sein, sind also im Grunde nur der Ausdruck für das zuständlich gewordene Ergebnis ihrer fortgesetzten Willens-

---

1) 381. 391 ff. 379. (cf. 371). Die Entäußerung Christi, von welcher Origenes redet, ist mit seinem Eingehen in die sinnliche Erscheinungsform bei aller Einzigartigkeit der Ausrüstung Jesu von selbst gegeben 382. So ist auch ein inneres Vollendetwerden der Einheit Jesu mit Christus trotz der Prämissen möglich 386. — 2) 241. 402; vgl. auch die Vorstellung, daß der Logos, welcher in Johannes dem Täufer zur Seele ward, vorher in Elias wohnte.

entscheidungen [1]). Ganz ebenso wohl aber kann in einer Seele der ganze Logos wohnen, obwohl auch er, in derselben Weise wie jene Mächte, persönlich gedacht wird. Denn auch er kann nur durch den Willen dieser Seele in ihr sein. Wie wir davon reden, daß der heilige Geist in einem Menschen wohnt, ohne dadurch seine Persönlichkeit und sittliche Freiheit in Frage stellen zu wollen, — so redet Origenes davon, daß der Logos in der Seele Christi wohnt, oder genauer, daß sie sich sittlich mit ihm so vereinigt habe, daß sie eins geworden und unzertrennlich zusammengewachsen sind. Das heißt im Grunde nur: kraft der anerschaffenen Anlage der Geister zur Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes ist in diesem Geiste eine wirkliche unzertrennliche Gemeinschaft mit ihm verwirklicht, durch welche derselbe göttlichen Wertes geworden, mit der ganzen Kraft des Lebens Gottes erfüllt und ihr reiner Ausdruck, sowie ihre reine Offenbarung geworden ist. Statt einer Lehre von zwei Naturen in Christus [2]) tritt uns hier auf das klarste, wenn auch in singulärer Form, die Lehre von der communicatio idiomatum entgegen. Eine menschliche Persönlichkeit, erfüllt und durchleuchtet von der Fülle der Gottheit in der Weise, wie die Seele von den zu ihrem bleibenden Eigentume gewordenen sittlichen Kräften und Richtungen erfüllt wird, und dieselben in ihrem Lebenszwecke, vor allem im Tode am Kreuze zum Ausdrucke bringend als ihre Offenbarung und als der Genosse und Träger ihrer Macht. Und der persönliche Gott, in dieser Persönlichkeit und ihrem Christuswerke sich menschlich zum vollen Offenbarungsausdruck bringend und so seinen Liebeswillen mit der Welt verwirklichend.

Das dogmatische Schema, in welchem sich dieser Glaube aus-

---

1) Wie die Seele nach eigener freier Bestimmung den großen geistigen Richtungen zu eigen wird, welche diese Welt des göttlichen aber fleischgewordenen Lebens beherrschen 208. 212. 242. — 2) Von diesen ist bei Christus nicht mehr die Rede, als bei jedem zu dem sittlichen Ziele gelangten Menschen, ja bei jedem Menschen, in welchem bestimmte sittliche Richtungen und Kräfte konstant geworden sind. Wenn von einer Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, in welcher die erstere die letztere vergottet, die Rede ist, so kann das nur als ein rhetorischer nicht als ein dogmatischer Ausdruck aufgefaßt werden 414.

gestaltet, ist an die eigentümliche Weltanschauung des Origenes gebunden [1]). Jesus ist eins von den geschaffenen Vernunftwesen, also uns wie den Engeln und den Dämonen der Natur nach völlig gleich. Er allein hat das den Geistern gesteckte Ziel erreicht. Durch treue und unablässige Willenshinwendung zu Gott ist er, was das Ziel aller war, **eins** geworden mit dem Sohne Gottes, hat ihn ganz und persönlich in sich aufgenommen, — was nach des Origenes Ansicht nicht gehindert hätte, daß auch alle anderen ihn ebenso ganz und persönlich in sich aufgenommen hätten und auch **eins** mit ihm geworden wären [2]). Für diesen Jesus also war zu seiner eigenen Vollendung und Seligkeit nichts weiter nötig. Am wenigsten stand ihm ein Hinabsteigen in das Gefängnis der Sinnenwelt in Aussicht.

Nur für die Welt, für das Erlösungswerk, ist er hinabgestiegen [3]), — darin einem Jeremias oder Johannes dem Täufer ähnlich, also historisch der größte unter den Gottesmännern. Eine Liebesthat ist diese Menschwerdung, aber nicht wunderbarer als die Geburt eines jeden Menschen, in der ja auch immer ein Geistwesen, wenn auch ein gefallenes, Fleisch wird. Wie wir durch unsere Schuld aus „Göttern“ Menschen wurden, so er aus Liebe, damit wir wieder „Götter“ würden [3]). Sobald diese Jesusseele Fleisch wird, ist natürlich auch der Logos Fleisch geworden, denn er wohnt in ihr. Also wie andere Menschen einzelne gute und böse Geister und Samen mit sich in das Fleisch bringen, trägt der Mensch Jesus den Logos selbst und den Samen alles göttlichen Geistes in sich [4]). Daß damit die schlechthin übersinnliche Art des Logos nicht verwandelt

1) 371 ff. Nur in ihm konnte der Sohn Gottes ganz wohnen und die Flügel regen. — 2) Er ist zu einem Geiste mit ihm geworden 383. Bild der Ehe 384. Der Logos ist überall, wo man ihn aufnimmt 377. 385. 386. Die Vereinigung wird fast wie die moralische Verbindung zweier Personen aufgefaßt. Aber sie soll wohl eine Unterscheidung beider, keineswegs dagegen ihre Trennung möglich machen, wie die Gnostiker sie voraussetzen 384 ff. Das später vielgebrauchte Bild von Eisen und Feuer 394. — 3) 380 ff. 373 f.; 375 der Vergleich mit den Theophanieen. — 4) 377. 380. So ist Maria θεοτόκος.

und seine Allgegenwart nicht örtlich beschränkt wird, versteht sich von selbst [1]).

Dieser Jesus, also das geschaffene und fleischgewordene Vernunftwesen, welches auf ethischem Wege zur vollen Wesensgemeinschaft mit dem Gottessohne gelangt war, ist der Welterlöser. Indem an seiner unwandelbaren Güte die Feindschaft der Welt und ihre Versuchung erfolglos abglitten, hat er durch die Allmacht freier Liebeshingabe den entscheidenden Sieg gewonnen, in dessen Kraft sich nun alle Vernunftwesen von dem Wahne der Allmacht der Welt losmachen können. Und das wird nach der unzerstörbaren Vernünftigkeit, die in ihnen ist, auch geschehen, — wenn auch nicht ohne Zucht von Gottes Seite [2]). Nun kann ein jeder, der sich zu Jesus führen läßt, selbst in ihm die volle Offenbarung des Gottessohnes erfassen. Wer aber so weit gediehen ist, für den soll dann freilich der „Christus nach dem Fleisch", „der Gekreuzigte", hinter dem in ihm menschgewordenen Logos zurücktreten. Denn ein jeder Mensch ist zur Gemeinschaft des Logos bestimmt, damit er zum „Gott" werde und zur vollen Gemeinschaft mit Gott gelange, wozu ihn der Schöpferwille Gottes bestimmt [3]). Jesus selbst als Individuum, der natürlich verklärt und mit dem Logos eins gedacht wird, hat dann eine bleibende religiöse Bedeutung nicht mehr [4]). Denn nachdem er für die Entscheidung des Weltkampfes dem Sohne Gottes als Offenbarung gedient hat, soll man nun durch ihn zu diesem Gottessohne selbst hindurchbringen.

Gewiß ist in dieser Christologie manches, was schlechthin zu allgemeiner kirchlicher Anerkennung ungeeignet ist. Auch fehlt in ihr manches, was der Gemeineglaube nicht wird entbehren wollen. Vor allem steht sie gleich der des Clemens außerhalb aller lebendigen Beziehung zum Begriffe der Kirche, und operiert mit den Vorstellungen der hellenischen Tugendschulen. Aber von weithintragendem Einfluß ist sie doch gewesen. Der Gedanke der

1) 377. — 2) Das Fortwirken seines Werkes für die Wesensklassen in der Hölle und im Himmel geht uns hier nichts an 416ff. — 3) 406ff. vgl. 388. 389. — 4) 412.

Überwindung des Satan im Kreuzestode Christi, so flach und unethisch er auch oft zur juristischen Abkaufung oder gar zur Überlistung des Herrschers der sündigen Menschheit verkehrt wird, bestimmt die Versöhnungslehre der orientalischen Kirche weit hin, und ist noch bei Luther der eigentliche lebendige Gedanke seiner Versöhnungslehre. Und es birgt sich doch unter dieser anscheinend mythologischen Hülle wirklich die christliche Wahrheit, daß Christus in seinem weltumwandelnden Berufswerke das menschliche Leben als von Gott erfülltes endgültig als über die Welt erhoben, die Welt überwindend und göttlichen Wertes erwiesen hat, und daß in diesem seinem göttlichen Werte der ursprüngliche Schöpfergedanke Gottes gegenüber den geschaffenen Vernunftwesen zur Wirklichkeit wird. Haben auch die Väter der folgenden Periode diesen Gedanken zum Teil in mystisch-naturalistische Bahnen gelenkt, — hier ist er noch in ursprünglicher ethischer Reinheit vorhanden. Und daß dem Origenes das Ethische eine Macht, und zwar die entscheidende Macht, — die weltliche Substanz aber nur vorübergehendes Mittel ist, — das ist echt christlicher Idealismus, auch wenn er an platonische Gedankenformen schließt.

Und wenn Origenes der menschlichen Persönlichkeit Jesu und ihrer Willensthat für das Verständnis der Gottheit Christi die entscheidendste Bedeutung beilegt, wenn er in der Gottheit Christi, obwohl er den ewigen Sohn Gottes wie alle geistigen Mächte personartig denkt, keinerlei Hindernis sieht, der einheitlichen Christusperson auch eine unverkürzte sittlich-menschliche Persönlichkeit zuzuschreiben, so ist freilich die Form, in welcher er das vermocht hat, schlechthin unhaltbar. Aber unendlich überlegen steht er doch in seinem Gefühl für das, warauf es bei Christus ankommt, den späteren Kirchenlehrern gegenüber. Und wahrhaft erquickend ist es, bei ihm die Erkenntnis zu finden, daß das Interesse an der Menschheit Christi nicht durch eine vollständige Menschensubstanz, sondern nur durch eine volle sittliche geistige Persönlichkeit menschlicher Art befriedigt werden kann, und daß die weltüberwindende Allmacht dieser Person im freiwilligen Leiden, also gerade im Verzichte auf die Weltbeherrschung im weltlichen Sinne ihren höchsten Ausdruck findet.

Wenn wir diese Vorgeschichte unseres Dogma übersehen, so tritt uns noch keinerlei dogmatisch unmittelbar zu verwendender Stoff von Glaubensaussagen über die Gottheit Christi entgegen. Dieser Glaube selbst steht offenbar ausnahmslos in der großen Kirche fest. Auch die Lehrer, in deren Gedankenkreis eine solche Schätzung Christi kaum selbständig paßt, nehmen sie doch selbstverständlich hinüber. Zu einer Lehre von zwei Naturen Christi findet sich noch kein wirklicher Ansatz. Der Logos in menschlicher Offenbarungsform, — der Gottesknecht, der zur Würde des Gottessohnes erhoben ist, — der fleischgewordene dem Logos vereinte Geist, so verschieden diese Anschauungen auch sind, sie stimmen doch darin überein, daß man von einer einheitlichen, sittlich verständlichen Persönlichkeit Christi ausgeht. Und alle gesunden Ansätze der Lehre weisen auf eine communicatio idiomatum hin, d. h. auf göttliches Leben, welches menschlich zum Ausdrucke kommt; — auf menschliches Leben, welches göttlichen Inhalt hat, und als die volle Offenbarung des Göttlichen auch der Macht und des Lebens der Gottheit mit teilhaftig geworden ist.

Kapitel III.

Die Entwickelung des Dogma auf Grundlage der Zweinaturenlehre, bis zur Ausscheidung der monophysitischen Richtung.

1. Das Dogma von der communicatio idiomatum ist aus der Form der Christologie geboren, welche sich im Kampfe mit dem Arianismus entwickelt und den Glauben an die Gottheit Christi bleibend in die Schulform der Lehre von zwei in ihm hypostatisch geeinigten Naturen eingezwängt hat. Daß diese Entwickelung der wirkliche Ausdruck des in den damaligen christlichen Kulturvölkern übermächtigen Glaubenstriebes war, kann niemandem zweifelhaft sein, welcher den Gang der Kirchengeschichte ohne Leidenschaft verfolgt. Fast spurlos ist an der Gemeine die monarchianische Christologie vorübergegangen, auch in ihrer keineswegs ohne dogmatisches Talent vervollkommneten Erscheinung bei Paulus von Samosate [1]). Dieser Theolog hatte mit gesundem Gefühle die Gottheit Christi in der Erfüllung seiner menschlichen Persönlichkeit mit dem nicht in sich selbst, aber in Gott persönlichen, Gottessohn gesehen. Aber die Gemeine war gleichgültig gegen den historischen Jesus; sie verlangte in Christus vor allem das Offenbarungsmysterium und magisch wirkende übernatürliche Kräfte. Was an ebionitische, religionsgeschichtliche Wür-

1) Dorner I. 512ff.

digung Jesu erinnerte, war von vornherein gewiß, gegenüber der kirchlichen Strömung zu unterliegen.

Eher hätte die Richtung des Monarchianismus Aussicht auf Erfolg gehabt, welche in Sabellius [1]) ihre eigentümliche Ausprägung erhielt. In Christus Gott selbst zu sehen, der als Geist (Vater, Christus), in dem Fleisch (Sohn, Jesus), erschien und in diesem Fleische ward und litt, d. h. natürlich κατὰ σάρκα, — das wäre dem Zuge der Zeit zum Wunderbaren und Paradoxen an sich außerordentlich entsprechend gewesen. Die Kenosis Gottes selbst hat auf die heidnischen natürlichen Herzen, vor allem die weiblichen, immer starken Eindruck gemacht, von dem Dienst des leidenden Lichtgottes der Arier und des sterbenden Adonis der Chamiten bis zu unseren christlich-heidnischen Kenotikern. Aber die Überlieferung sah mit zu festgewurzeltem Vorurteile in dem „Sohne Gottes" nicht mit der Schrift den menschlichen Heiland, sondern den ewigen Logos, und forderte deshalb eine Unterscheidung zwischen Gott und dem Göttlichen in Christus. Und auch nichttheologische Kreise mögen das Gefühl gehabt haben, daß sich mit der Auffassung des Sabellius nur eine Theophanie in Christus vertrage, und daß damit die Verbürgung der bleibenden Weltherrschaft der Gemeine durch Christus hinfällig werden müsse.

Diesem Urteile über die innere Notwendigkeit des Sieges der nicänischen Christologie widerspricht auch keineswegs die Thatsache, daß der Arianismus doch lange mit wechselndem Erfolge den Kampf aufrecht erhalten und jahrhundertelang in weiten Kreisen geherrscht hat. Denn die Völker, in welchen er herrschte, waren keine Kulturvölker, sondern aus Barbarei und Naturreligion sich emporringende Stämme, denen die heidnische Monstrosität des Arianismus mit seinem herrschenden Halbgott sehr sympathisch war. Die theologischen Kämpfe selbst aber zeigen auf arianischer Seite eine Fülle von Unklarheit und Halbheit, verbunden mit persönlichen Intriguen und landsmannschaftlicher Parteilichkeit.

Die arianische Christologie ist die innerlich haltloseste und dogmatisch wertloseste von allen in der Dogmengeschichte uns ent-

1) Vgl. Dorner I. 524 ff. 722.

gegentretenden. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß ja auch die Kirchenlehrer von Justin an bis zu Clemens, Origenes, Tertullian und Irenäus den Sohn Gottes oder Logos dem Vater subordinieren und sehr stark betonen, daß er geringer sei als der Vater. Das ist etwas ganz anderes, als was die konsequenten Arianer wollen, obwohl es wahrscheinlich, in Verbindung mit dem Widerspruch gegen den Sabellianismus, der Partei des Arius viele unklare Köpfe unter den Theologen zugeführt hat. Denn die alte Subordinationslehre ist sich ganz klar darüber, daß der Sohn Gottes mit dem Vater gegenüber der Welt schlechthin eins und eines Wesens, also in keiner Weise der Welt zuzurechnen ist. Sie ordnen ihn dem Vater nur unter, insofern er persönlich vom Vater unterschieden wird. Denn das von Gott ausgehende und ihn offenbarende göttliche Leben, wenn es als ein besonderes und zwar persönliches vorgestellt wird, muß ja notwendig abhängig, d. h. kleiner als Gott, gedacht werden. Und so lange man den substantiellen Gottesbegriff des Heidentums durchwirken ließ, mußte man auch festhalten, daß in Gott immer etwas bleibt, was nicht offenbarungsfähig ist, daß also der Sohn den Vater nicht schlechthin adäquat zum Ausdruck bringt. Aber der Arianismus will den Sohn dem Vater seinem Wesen nach unterordnen und ihn auf Seite der Welt stellen, wenn auch als das Höchste und Mächtigste in der Welt. Damit aber ist der Kern des Christenglaubens angetastet, daß wir in Christus die Gemeinschaft mit dem wahren göttlichen Leben haben und in ihm schlechthin über die Welt hinausgehoben sind.

Daß sich im Gegensatze gegen den Arianismus der christliche Glaube auch über den früheren Subordinatianismus erhob, ist ein Beweis dafür, daß der religiöse Instinkt auch ohne theologische Klarheit das Richtige treffen kann. Denn theoretisch war der Gottesbegriff noch nicht erreicht, bei welchem allein jede Subordination des Sohnes unter den Vater aufhören muß. Die Lehre von der Homousie besagt theologisch, daß man den heidnischen substantiellen Gottesbegriff aufgiebt, bei welchem immer ein Rest bleiben muß, der in persönlicher Form nicht offenbar werden, also auch in Christus nicht vorhanden sein kann.

Nur wenn Gottes ganzes Wesen persönlich offenbar werden, also ethisch begriffen werden kann, darf man die in einem Menschen geschichtlich vorhandene Offenbarung Gottes völlig mit Gottes persönlichem Wesen gleichsetzen, wenn auch der gezeugte Sohn dem ungezeugten Vater gegenüber immer nur relative Aseïtät besitzt, — d. h. Offenbarung Gottes ist und nicht Gottes in sich selbst ruhendes Wesen. So lange man aber hinter der ethisch offenbaren Person Gottes noch einen dunklen Hintergrund der Substanz denkt, bleibt die Offenbarung Gottes immer eine bloß annähernd wahre, also der Sohn ist kleiner als der Vater. Daß die Theologie nach dem Nicänum das nicht vollständig begriffen hat, das hat die zukunftsvolle und genügende Entwickelung der Christologie unmöglich gemacht. — Aber immerhin bleibt der Gegensatz gegen den Arianismus ein berechtigter. Die Väter von Nicäa konnten mit gutem Grunde sich als die Vertreter der kirchlichen Überlieferung ansehen. Denn das, worauf es ihnen ankam, die wirkliche volle überweltliche Offenbarung Gottes in Christus, das wollte auch der alte Subordinatianismus. Die Homousie war wirklich der Ausdruck des kirchlichen Gemeinglaubens. Vater und Sohn gleichmäßig und einheitlich göttlichen Wesens und von der Welt wesensverschieden, das verlangte die christliche Erfahrung, mochte sie auf die Erkenntnis oder auf die Weltherrschaft oder auf das ewige Leben in Christus den Hauptnachdruck legen.

Der arianische Christus kann im Grunde nur ein Gesetzgeber und ein Vorbild sein. Und auch das nicht in rechter Weise. Denn wenn das Werden und Sichverändern auf die Seite des Logos selbst fällt, d. h. wenn er selbst schon eine weltliche Persönlichkeit ist, so bleibt kein Raum in Christus für das menschlich-persönliche Leben, ja selbst nicht für eine menschliche Seele. Zwei Seelen, die werdend und sich ändernd gedacht werden müssen, bestehen nicht neben einander in einer Person, wohl aber der ewige göttliche Geist in einer sich verändernden menschlichen Seele. So wird die Person Christi, wie sie religiös unbefriedigend bleibt, so auch ethisch ein unverständliches Wahngebilde. Alles löst sich in Mythologie auf. Auf dem Grunde eines Gottesbegriffes freilich, der sich im Sinne der Naturreligion auf

der Grundlage des ὄν erbaute, und dem unter neuplatonischen Einflüssen die Mehrzahl der Kirchenlehrer huldigte, war an sich nicht mehr als eine mythologische Christologie zu erwarten.

2. Die Gedanken der Christologie, welche sich seit dem arianischen Streite ausbildet, sind natürlich keine neu entstandenen, sondern in ihren einzelnen Bestandteilen schon bei den in Kap. II, 4. 5. 6 erwähnten und bei den noch zu erwähnenden Kirchenlehrern des zweiten und dritten Jahrhunderts anzutreffen. Aber sie gewinnen feste Form und verdichten sich zum System. Und sie stehen unter dem Einflusse von Gegensätzen und von kirchlichen Strömungen, welche in diesem Grade vorher nicht vorhanden waren.

Die Erlösung durch Christus wird in diesem Stadium der Lehrbildung fast immer als Überwindung des Teufels gefaßt, — bald als seine Überlistung, bald als seine Abkaufung, bald als seine Überwindung durch die höhere Macht des göttlichen Lebens. Das Interesse an der Gottheit Christi haftet deshalb überwiegend an seiner der Welt überlegenen und für ihre Feindschaft unüberwindlichen Lebensmacht. Was man bei ihm sucht, ist die Überwindung der Weltlichkeit und Endlichkeit, in welche wir vor allem als sündige, aber in gewissem Sinne schon als weltlich-sinnliche, Wesen verstrickt sind. Der φϑορά gegenüber ἀφϑαρσία, also ewiges Leben gegenüber der Eitelkeit des weltlichen Daseins, das ist's, was die Gemeine in Christus begehrt.

Das läßt sich nun sehr wohl in rein ethischem Sinne denken. Wer sich in kühnem Idealismus dazu erhebt, das wahre Leben nicht mehr substantiell zu denken, sondern als ein rein überweltliches und geistiges, wie Origenes, der mag auch weiter schließen. Er mag in dem Aufnehmen der Wahrheit die Aufnahme der weltüberwindenden Macht selbst sehen, und damit die Aufnahme des ewigen Lebens, weil sie über den „Gefangenenzustand" der Welt erhebend uns mit Gott vereinigt, der Veränderlichkeit und Eitelkeit, welche das sinnlich-weltliche Dasein charakterisieren, uns entreißt, und den Menschen zum „Gott" macht. Dann mag der Sieg Christi über den Teufel als der ethische Sieg der Wahrheit, Liebe und Geduld über sinnliches und selbstisches Begehren

aufgefaßt werden. — So haben ohne Zweifel die von eigentlich hellenischem Geiste getragenen Väter gedacht, und alles andere war ihnen nur Hilfsbegriff.

Aber man kann diese Vorstellung ebensowohl auch in naturalistisch-magischer Weise denken, wenn man von dem Gottesbegriffe ausgeht, der den Naturreligionen eigentümlich ist, und der ohne Frage auch in den christlich gewordenen Massen, vor allem auf dem alten Mutterboden der chamitischen Kulturreligionen, auf ägyptischem und syrischem Gebiete, herrschend blieb. Dann kam es im Grunde nur auf Naturzustände an. Dann war es ein *φάρμακον ἀθανασίας*, eine magische Wandlung des eigenen Lebens zu göttlicher Unvergänglichkeit, was man von Christus begehrte. Dann kam es nicht so sehr darauf an, in ihm die Offenbarung der heilbringenden Wahrheit in menschlicher Persönlichkeit zu besitzen, als in menschlicher Natur eine überweltliche, göttliche Lebensmacht zu haben, durch welche dann diese menschliche Natur zuerst in Christus, dann prinzipiell in allen, und thatsächlich in allen sich ihm Anschließenden, „göttlich", d. h. des wahren Seins teilhaftig und über Tod und Verwesung erhoben würde. Dann sah man in seinem Siege über den Satan die durch seine göttliche Natur verbürgte Überwindung des Todes durch die substantielle Macht des Lebens, dachte also den Sieg physisch, nicht ethisch gewonnen. Nicht das Kreuz, sondern die Auferstehung war dann der eigentliche Siegesschauplatz des Heilandes.

Solche Gedanken hatten einst die Naturreligionen von Asien und Ägypten beherrscht, hatten sich in den Mysterien des Mithras wie in den eleusinischen der edleren Gemüter bemächtigt, hatten eine Zeit lang nicht ganz ohne Aussicht mit dem aufstrebenden Christentum gerungen, und waren in Männern wie Konstantin seine Nebenbuhler gewesen. Daß diese Richtung praktisch von größerer Wucht war, als jene höher stehenden Gedanken, — daß das Christentum der fanatischen Massen, welche sich einst zum Kultus der großen Mutter und der Isis gedrängt hatten und jetzt mit derselben Leidenschaft die Pantanassa, die Gottgebärerin, feierten, auf solche zauberische Naturwirkung und ihre sakramentale Mitteilung mehr Gewicht legte als auf religiös-ethische

Mächte, und daß diese heidnische Leidenschaft auf die Dauer mächtiger sein mußte, als die Besonnenheit widerstrebender Gelehrter: — das kann nur dem verwunderlich erscheinen, welcher in der altchristlichen Dogmengeschichte eine reine Entfaltung der christlichen Idee oder unfehlbare Wirkungen des heiligen Geistes sieht, und nicht bedenkt, daß seit dem vierten Jahrhundert die überwiegende Masse der treibenden Kräfte in der christlichen Kirche von der noch im wesentlichen ungebrochenen heidnisch-naturalistischen Religionsstimmung beherrscht ist. Die eigentlich fromme Leidenschaft, vor allem der Frauen, sah in den Heilskräften des Christentums ohne Zweifel eine vollkommenere Erneuerung der Zauberkräfte, welche sich ihnen einst an die Naturreligion geschlossen hatten. Dieser sich durch die heiligen Weihen der Kirche und eventuell durch geheimnisvolle ascetische Vorbereitungen und Zuchtmittel zu versichern, das wird auf lange Jahrhunderte hinaus der Charakter der orientalisch-christlichen Volksfrömmigkeit. Und auch die Theologen, welche der ethischen Elemente keineswegs vergaßen, ließen sich doch zu einer Vermischung beider Anschauungen, zu einer mystisch-naturalistischen Vorstellung von ethischen Vorgängen leicht bestimmen. Die Dogmengeschichte, wenn sie die Geschichte der Sitten und der Kultur zurate zu ziehen verschmäht, wird freilich leicht „Entwickelungen" und „Fortschritte" der Dogmen finden. Nur fragt es sich, ob diese Fortschritte in der Richtung auf das christliche Ziel hin liegen, oder etwa in der entgegengesetzten Richtung, zur Naturreligion zurück. Die Dogmengeschichte wird eigentlich immer noch „katholisch" geschrieben, bei den Männern der Opposition wie bei den Konservativen.

3. Mit dieser religiösen Stimmung gegenüber der Gottheit Christi hängen die einzelnen Elemente zusammen, aus welchen die Lehre bis zum Konzil von Chalcedon sich bildet. a) Es kommt auf die menschliche Natur an, welche vergottet werden soll, und auf die göttliche Natur, welche eine Kraft der Unvergänglichkeit in die Menschennatur hineinbringt. So entfaltet sich die Lehre von der Gottheit Christi nun als Lehre von den zwei Naturen in ihm. b) Auf die menschliche Persönlichkeit Christi kommt nichts an. Im Gegenteil hat die menschliche Natur um so mehr Wert, je mehr sie nichts anderes ist, als die

„menschliche Natur" selbst, als ein „Erstlingsteig" derselben, d. h. eine jeder Individualität entkleidete Repräsentation der in uns allen vorhandenen Menschennatur, die in antiker Unbefangenheit wie ein Wirkliches behandelt wird, welches abgesehen von den menschlichen Individuen vorhanden ist. So wird die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi für die orthodoxe Theologie Axiom, und vergebens protestieren die Nestorianer dagegen. c) Die Menschennatur muß eine vollständige sein, um uns die Vergottung unseres ganzen Wesens zu verbürgen. Der rohen Vorstellung, welcher es nur auf eine physische Wandlung ankam, wehrte die höher gerichtete Theologie durch die Betonung der menschlichen Seele Christi. d) Die menschliche Natur muß von der göttlichen Persönlichkeit so angenommen sein, daß sie, menschlich bleibend, zugleich von den göttlichen Kräften ewigen Lebens durchdrungen wird. Dieses religiöse Grundinteresse der athanasianischen Theologie — in unvollkommenem Gewande das wirklich Lebensfähige dieser gesamten Lehrbildung —, diese wirkliche communicatio idiomatum, wird bald mehr bald minder vorsichtig auf das entschiedenste gegen die Nestorianer verteidigt. Aber diese Lehre wird zunächst nicht als communicatio idiomatum bezeichnet. e) Die Person des menschgewordenen Sohnes Gottes, weil sie eine einheitliche Person ist, kann ebensowohl „Mensch" genannt werden, als „Gott". Und alles, was man von ihr aussagen kann, mag es die menschliche oder die göttliche Natur angehen, kann von ihr gesagt werden, gleichviel ob sie gemäß ihrer Gottheit als „Sohn Gottes, Gott", oder gemäß ihrer Menschheit als „Mensch, als Jesus, als Menschensohn" bezeichnet wird. In dieser Redeweise, die zunächst ohne jede sachliche Bedeutung und Tragweite ist, tritt die Lehre von der communicatio idiomatum zuerst in die Dogmengeschichte ein.

4. Die nicänische Christologie ist in ihren einzelnen Elementen durch die frühere Lehrentwickelung vorbereitet. Es wird von Interesse sein, das in kurzen Zügen noch an drei absichtlich bisher nicht behandelten alten Kirchenlehrern aufzuzeigen.

Der Gedanke, daß das menschliche Wesen durch die Gott-

heit des Logos zuerst in der Person Christi, und damit prinzipiell für das ganze Geschlecht, vergottet, also über die Welt und ihren Fürsten erhoben ist, findet sich zuerst bei Irenäus betont [1]. „Wir sind nicht von Anfang an zu Göttern gemacht, sondern zuerst zu Menschen, dann zu Göttern (IV. 38, 4). Denn in Christus ist unsere Natur durch die Verbindung [2]) mit der persönlichen Gottheit über die Vergänglichkeit, also die Weltlichkeit, des Daseins erhoben und damit ist der Sieg über den Weltfürsten gewonnen [3]). So zieht Christus uns zu sich und macht uns lebendig [4])."

Aber dieser Gedanke ist bei Irenäus ohne Zweifel noch in echt hellenischem Sinne ethisch orientiert. Die Vergottung und damit auch die Macht des unvergänglichen Lebens empfangen wir auf dem Wege der Erkenntnis. Ohne Gott konnte man Gott nicht lernen [5]). Das Ebenbild Gottes mußte so gezeigt werden, daß der Mensch es nicht mehr leicht verliert [6]). Die Menschheit mußte Gott „fassen" [7]), der, an sich unfaßbar, nur in dem Sohne sich faßbar und sichtbar bieten kann [8]). So ist ohne Frage das eigentliche Interesse des Irenäus an Christi Gottheit das, daß in menschlichem Wesen das göttliche und damit auch die eigentliche Idee des Menschen als des Ebenbildes Gottes offenbar

---

1) ed. Stieren, Leipz. 1853; vgl. Dorner, S. 464ff. — 2) Irenäus liebt Ausdrücke wie „Mischung", „zusammenfließen"; vgl. z. B. III. 21. Also ist allerdings Ethisches und Physisches für ihn nicht klar geschieden, und die Bedenken der späteren Christologie gegen solche Ausdrücke sind ihm natürlich fremd. — 3) III. 15, 8; V. 31, 2. 2, 2; cf. III. 18; V. 21. — 4) IV. 2, 7; 8, 2. Daneben betont er die Mittlerstellung Christi, der für uns Gott darstellt, und wiederum die Menschheit vor Gott repräsentiert III. 17, 7. 4, 2. ,Ebenso seine Macht, als Gott Sünden zu vergeben IV. 20, 7; V. 17, 2. 3. — 5) IV. 5, 2. So betont Irenäus auch, daß die Überwindung des Bösen ethisch III. 18; V. 21, durch Überredung der Menschen geschieht V. 1, 1. — 6) V. 13, 2. — 7) V. 1, 3. — 8) IV. 6, 6. 20, 5. 11. Invisibile filii pater, visibile patris filius. IV. 4, 2. Maß des Vaters. IV. 6, 3. 7. 20, 1. 9. 11. Er ist Gott gegenüber allem Weltlichen, auch den kreatürlichen Göttern III. 6, 1sqq. 8, 2. 9, 2. 15, 6. 19, 2. IV. 11, 4. 1, 1. (Praef. IV.), — doch unterschieden von dem einen Gott IV. 1, 2. 6, 5. 9, 2. 20, 5; V. 18, 2. 25, 2; III. 6, 4. 8, 1. 9, 1.

werden mußte, damit durch das Aufnehmen dieser göttlichen Menschheit unser Geschlecht über Tod und Welt siegreich erhoben würde [1]).

Darum bedarf Irenäus keiner menschlichen Persönlichkeit Christi wie Origenes. Nur eines Plasma, also eines vollständigen, zur Aufnahme des Gottessohnes wunderbar bereiteten, menschlichen Wesens [2]). Indem der Gottessohn sich dieses Organ als seine Erscheinungsform aneignet, muß er es auf ethischem Wege mit seinen Kräften durchdringen, also vergotten [3]). So gewinnt Irenäus Raum für das sittliche menschliche Werden Christi. Aber schwerlich, wie Dorner meint [4]), so, daß ihm die Einigung des Sohnes Gottes mit seiner Menschheit als eine allmähliche, erst in der Vollendung vollkommen gewordene erschiene. Das konnte für Irenäus gar nicht in Frage kommen, da er eine Persönlichkeit der Menschheit Christi weder kennt noch bedarf, und da er schon im Interesse des Gegensatzes gegen die Gnosis jeden Schein einer Unterscheidung von Jesus und Christus weit von sich weist [5]). Sondern das vollständig an-

1) V. 13, 2. cf. III. 10, 2 (factus est quod sumus nos ut perficeret esse quod ipse est. V. Praef.). III. 9, 1: visibilis omni carni. IV. 38, 1: Deus venit ad nos non quomodo ipse poterat sed quomodo illum nos videre poteramus. — 2) V. 36, 3: Plasma Deï conformatum et concorporatum filio perficitur, ut primogenitus Verbum descendat in facturam, h. e. plasma ejus, et capiatur ab ea et factura iterum capiat Verbum et ascendat ad eum supergrediens angelos et fiat secundum imaginem et similitudinem Deï. III. 15, 6: Unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum patris et caro factus. Invisibilis visibilis factus est, incomprehensibilis comprehensibilis, impassibilis passibilis, verbum homo. — Vollständige Menschennatur und wahres Leiden gegen die Gnostiker IV. 10, 2. 16, 4; III. 22, 1. 17, 6. 7; V, 1. 2 (Seele Christi). — Wunderzeugung III. 4, 2. 21, 9; II. 28, 6. — Gegen den Dualismus der Gnosis III. 11, 3. cf. V. 33, 3. 36, 3. — Er sollte jedes Alter, jede Seite der Menschheit heiligen II. 39; V. 1, 6. 9. — 3) V. 31, 2. 2, 2. cf. III. 4, 3. IV. 13, 1. 33, 11. Unser Heil ist er als Fleisch III. 10, 3. — 4) S. 494. 495. — 5) Polemik gegen die gnostische Unterscheidung IV. Praef. 3; gegen die Ansicht, daß erst in der Taufe Christus auf Jesus kam III. 9, 3. 17, 1; Betonung der Subjektsidentität von Logos und Christus gegen die Gnostiker, z. B. III. 11, 3. Kein Gnostiker kann zugeben: der Logos, durch den alles ward, ist Fleisch geworden (III. 15, 1. 7. 9, 3. 17, 3; IV. 1, 6; V. 21, 3). Menschwerdung III. 21, 1.

geeignete Organ seiner Selbstdarstellung durchgottet der Gottessohn mehr und mehr, etwa wie die Seele ihren Leib durchgeistigt, — und er kann natürlich auch damit inne haltend dieses Organ seiner natürlichen Anlage überlassen, wo der Heilszweck es erfordert [1]).

Wie bei Irenäus die ethischen Elemente in der Vorstellung von der Vergottung des menschlichen Wesens in Christus die Oberhand über die naturalistisch-mystischen Triebe behaupten, — so ist es auch, trotz der beigemischten metaphysischen Elemente in der uns in den sogen. Philosophumena erhaltenen Lehre von der Gottheit Christi [2]), welche durchweg in der gleichen Linie mit der Christologie des Irenäus liegt.

Die Christologie der Philosophumena orientiert sich metaphysisch an dem Gegensatze von Sein und Nichtsein, von Ewigkeit und Werden. Nichts ist ewig, also auch nichts im höchsten Sinne seiend, als der eine schaffende Gott, aus dessen Willen alles andere hervorgeht. Aber er schuf in allwissender Weisheit Kreaturen verschiedenen Wesens: einfache, die darum auch unsterblich, weil unauflöslich, sind, — und zusammengesetzte, also löslich-sterbliche. Das alles schuf Gott in seinem Logos, der allein nicht geschaffen, sondern aus ihm selbst geboren, seinen Willen und Gedankeninhalt in sich tragend, in ihm ruht als Vernunft und aus ihm hervorgeht als Schöpferwort, — der also wesentliches Sein in sich trägt, nicht gewordenes, wie die Geschöpfe, und auch allein „Gott" ist, gegenüber aller Kreatur.

Nachdem so Gott die Wesen der Welt geschaffen hatte, schuf er auch den Herrn der Welt, den Menschen, aus allen Weltsubstanzen ihn zusammensetzend. Hätte er ihn zum Gott machen wollen, — er hätte es gekonnt, wie das Beispiel des Logos beweist [3]). Er wollte es nicht. Aber wohl wollte er, daß der Mensch Gott werde durch Gehorsam und Treue, denn er

---

1) *ἡσυχάζειν* III. 19, 3. — 2) ed. Dunker et Schneidewin; es handelt sich um die Stelle X, 32 ff. — 3) 33. 53 ff.: *ἐκ πασῶν συνθέτων οὐσιῶν ἐσκεύασεν· οὐ θεὸν θέλων ποιεῖν ἔσφηλεν — ἀλλ' ἄνθρωπον. Εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι ἐδύνατο. ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα.*

neidet seinem Geschöpfe nicht sein eigenes Leben [1]). Und nicht Gott hat Sünde und Übel hervorgerufen, sondern er legte alles in des Menschen Freiheit, und gründete es auf das sittliche Gesetz.

Gott werden, und damit auch unsterblich an Leib und Seele und frei von Begierden und Leiden werden, — das ist das Ziel, zu welchem der Mensch als Ebenbild Gottes berufen ist. Das ist das Ziel, zu welchem Christus als der Abschluß der Heilsgeschichte den sündigen Menschen führt. Das aber kann nur durch Freiheit geschehen, durch sittlichen Gehorsam gegen Gottes Willen. Das Heilswerk besteht also wesentlich darin, daß dem Menschen die rechte Erkenntnis Gottes und damit seines eigenen Wesens und Zieles aufgeht [2]), und daß ihm das rechte göttliche Menschenleben als ein ihm zugängliches entgegentritt. Beides wird in der Gottheit Christi geleistet. Denn indem der Logos, welcher wesenhaft Gott ist, die menschliche Masse [3]) annimmt, und zwar als eine durchaus und wahrhaft menschliche, und indem er in allen Lebensaltern und Lebenslagen in ihr sein göttliches Leben bewährt [4]), zeigt er uns unser wahres Ziel und zugleich seine Erreichbarkeit [5]). So macht er sein eigenes menschliches Wesen

1) 33. 56: *εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι, ὑπάκουε τῷ πεποιηκότι.* — 62: *ἀγαθὸς γὰρ ὁ ποιῶν.* 34. (S. 546.) 51: *οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ.* — 2) 34. 24 ff. (S. 544.) 28: *ἀλήθεια δι' ἧς ἐπιγνώσεως ἐκφεύξεσθε.* 34: *καὶ ταῦτα μὲν ἐκφεύξῃ θεὸν τὸν ὄντα διδαχθείς, ἕξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ ..... οὐκ ἐπιθυμίαις ἢ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος* S. 546, 2. Das ist das *Γνῶθι σεαυτόν, ἐπιγνοὺς τὸν πεποιηκότα θεόν.* — 3) Der auch früher das Prinzip der Offenbarung war, nie zwingend, nur überredend durch Gesetz und Propheten, S. 540. 76—90. — *τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ καινῆς πλάσεως πεφορηκώς.* S. 542, 2. — 8) *ἐκ τοῦ καθ' ἡμᾶς φυράματος.* S. 546. 548: *νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ' ἀρχῆς.* — 4) *ἐν βίῳ διὰ πάσης ἡλικίας ἐληλυθώς, ἵνα πάσῃ ἡλικίᾳ αὐτὸς νόμος γενηθῇ καὶ σκόπον τὸν ἴδιον ἄνθρωπον πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιδείξῃ παρών.* S. 542, 2 ff. — 5) S. 542, 5 ff.: Er sollte zeigen, daß das Böse nicht von Gott komme und daß der Mensch frei sei. 8 ff.: Wenn er nicht aus unserer Masse gewesen wäre, könnte der Mensch meinen, das nicht zu können, was jener konnte. S. 544, 15: *ἀπαρξάμενος ἐν πᾶσι τὸν ἴδιον ἄνθρωπον.*

göttlich, und damit alle Menschen, die ihm als Schüler und Nachfolger sich anschließen [1]). Sie sind frei von Übel, Tod und Welt. Was sie davon noch thatsächlich erfahren, das erkennen sie als Zoll ihrer alten Menschennatur, — und haben auch darin Christus als Vorbild. Nach ihrem neuen Wesen aber wissen sie sich zu Göttern geworden und damit der Vergänglichkeit und Eitelkeit der Welt enthoben [2]).

Die anderen Elemente der nicänischen Christologie sind am frühesten in Tertullians [3]) antignostisch-realistischem Systeme entfaltet, aber ebenfalls noch in loser und von der späteren Befangenheit weit entfernter Ausdrucksweise.

Die Gottheit Christi zeigt sich, nach Tertullians echt religiösem Gedanken, in der Besserung der an ihn Glaubenden (Apol. 21), d. h. in der Thatsache seiner Gemeine. In ihr wird Christus als die vollkommene Offenbarung Gottes [4]) und als der wahre Gesetzgeber der Seinen erkannt [5]), somit als der, welcher die menschliche Natur aus ihrem weltlichen zu dem rechten göttlichen Zustande gebracht hat, vor allem durch seinen Tod [6]).

So schließt Tertullian zuerst auf das Vorhandensein des ganzen sich offenbarenden Gottes in Christus. Und zwar natürlich des Sohnes Gottes, welcher, mit dem Vater eins statu et substantia et potestate, also durch Teilnahme an dem Wesen des Vaters, doch von ihm unterschieden ist gradu, forma et specie [7]), nicht unus aber unum mit ihm [8]), sich zu ihm verhaltend wie derivatio et portio zum Ganzen. D. h. ihm ist der Sohn wie der Geist wesenhaft Gott, der Welt gegen-

1) S. 542, 9: *νομοθετεῖ μιμεῖσθαι τὸν διδάσκαλον.* — 2) S. 544, 16: *ἵνα σὺ πάσχων μὴ ἀθυμῇς ἀλλ' ἄνθρωπον σεαυτὸν ὁμολογῶν, προσδοκᾷς καὶ σὺ ὃ τούτῳ παρέσχες* (cf. 75, 2). — 39: *γέγονας γὰρ θεός.* S. 546: *ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς.* — 3) Tertullian ed. Fr. Oehler, Lips. 1854. — 4) Durch diesen Menschen will Gott offenbar werden, Apol. 21; cf. de praescr. haer. 13; adv. Prax. 14sqq. — 5) de praescr. haer. 13. — 6) de carne Christi 10. 16; cf. 6. — 7) adv. Prax. 2. 19. 21 (dispositione alium non divisione). 9. — 8) adv. Pr. 22. 25; cf. 16. 18; de carne Chr. 19. Nicht außerhalb des Vaters in Betracht gezogen, sondern in ihm adv. Pr. 4. 18. 19.

über. Aber wo beide Gott selbst gegenüber gedacht werden, sind sie nicht Gott zu nennen, sondern sind nur als in ihm und an ihm gedacht, als von ihm ausgehend, als das ewige Innenleben Gottes nach außen offenbarend und darum nicht erschöpfend, Gott mit ihm [1]. Und nicht auf ihre Persönlichkeit kommt es an, sondern darauf, daß sie nichts Leeres und Wesenloses, sondern substantia sind, so daß hier das Wort Hypostasis noch gleichermaßen für das Wesen der Gottheit (οὐσία) und für die Wirklichkeit ihrer Erscheinungsformen gebraucht wird. Durch diesen Gottessohn sind in Christus Gott und seine Macht [2] anschaubar.

Dieses Göttliche muß in wahrhaft Menschlichem gedacht werden. Und zwar kommt es dem Realismus Tertullians in erster Linie auf die Wahrheit des Fleisches an [3]. Eine Menschheit denkt er, aus dem heiligen Geiste und von seinen Kräften getragen [4]. Aber in keiner Weise doketisch [5]. Auf die Persönlichkeit dieses Menschen wird nicht reflektiert, sondern auf die

1) adv. Prax. 8. Wie Zweig zum Baum, Fluß zur Quelle, Strahl zur Sonne, Apol. 21. — adv. Pr. 10. Gott ist Vater nur durch den Sohn. — adv. Pr. 26. Sohn und Geist sind hactenus Deus qua ex ipsius Dei substantia. — adv. Pr. 9. 26. Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn eine derivatio totius et portio. — adv. Pr. 13. Wie man den Strahl Sonne nennen kann, aber nicht neben der Sonne, und nicht die Sonne Strahl, so kann man den Sohn wohl allein, aber nicht neben dem Vater Gott nennen. — adv. Pr. 4: Filium non aliunde deduco sed de substantia patris. — So liegt im Sohne ein Zug zum Offenbarwerden, ein Hinstreben zur „Fleischwerdung" adv. Pr. 5. 6. 7. 13. 14. 15 (visibilis filius pro modulo derivationis). — Die Monarchie des Vaters adv. Pr. 2. 3. 8. 14. Gott bleibt unus per substantiae unitatem adv. Pr. 2. — Schon als erscheinender Gott (Gen. 3. 6) bildet er die Schwäche der Menschen ab, adv. Pr. 15. 16; adv. Jud. 9; de pr. h. 13. Zum „Wort" wird er erst bei der Schöpfung, adv. Pr. 5. 6. — 2) adv. Pr. 7. Nicht inane et vacuum, nicht nihil, nicht carens substantia. — 3) de carne Chr. 10—12. cf. 5; adv. Marc. 3. 8; de resurr. carn. 53 ideo homo quia caro, non quia anima. Doch ist natürlich auch die Seele eingeschlossen, de carne Chr. 10—12. — 4) de carne Chr. 19. 5. — 5) So wird gegenüber der üblichen Kirchenlehre die in der Geburt bewahrte Jungfräulichkeit der Maria verworfen de carne Chr. 20 sqq. (3. 5. 6. 9).

Natur des Fleisches. — So treten uns bei Tertullian zuerst zwei Substanzen, also zwei Naturen entgegen, die in der Christusperson als eins zu denken sind [1]), — zwei Naturen, deren Wesenhaftigkeit festgehalten werden muß, wenn das Interesse des Glaubens an Christi Gottheit nicht verletzt werden soll, — die also in der von dem personbildenden Logos durchdrungenen Christuspersönlichkeit eins sind [2]).

Tertullian denkt beide Naturen so eng verbunden, daß er auch von einer Vermischung beider zu reden sich nicht scheut [3]). Aber so stark er auch auf das Wunder der Fleischwerdung hinweist, und selbst mythologische Züge nicht vermeidet [4]), so entschieden weist er jeden Gedanken an eine wirkliche Verwandlung des Göttlichen [5]), weist er alles, was an den heidnischen Gedanken einer Kenosis des Logos erinnert [6]), und jede Vorstellung einer neuen aus Gott und Mensch gemischten Natur Christi [7]) zurück. Christus ist der Gottessohn, bekleidet mit der Menschheit [8]), und sein persönliches Wirken ist in der Weise gottmenschlich, daß man stets aus seinen Kräften die Gottheit, aus seinen Leiden die Menschheit spürt [9]).

---

1) Als caro et spiritus. Apol. 21; adv. Pr. 27. — adv. Pr. 27. 29: Deus et homo secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem. — de carne Chr. 5. — 2) Salva utriusque proprietate substantiae, adv. Pr. 27 cf. 7. — Nostram carnem induens suam fecit; also wo die caro peccati in ihm nicht caro peccati (de carne Chr. 16). — 3) Homo Deo mixtus. de praescr. haer. 13. Apol. 21. — 4) adv. Marc. IV. 10; de carne Chr. 18; de praescr. haer. 13. — 5) Obwohl der Ausdruck nicht vermieden ist (de carn. Chr. 3; adv. Pr. 27). Nicht transfiguratus in carne. Er braucht ebenso unbefangen wie Clemens und Origenes die Parallele mit den Theophanien, de carne Chr. 3. — 6) Vgl. die ganze Stelle adv. Prax. 27sq. (p. 1114). — Gott als allen Dingen ungleich kann ohne Veränderung zu allem werden, de carne Chr. 3. — 7) adv. Pr. 27. Sonst wäre ein drittes zwischen Gott und Menschen (mixtura). — 8) Indutus carne, adv. Pr. 27; de carne Chr. 3. 16. — de carne Chr. 5. 18: homo et filius Dei, ex Deo et e carne hominis geboren. Gottessohn im Menschensohn, adv. Pr. 23. — 9) Beide substantiae in statu suo distincte agebant, adv. Pr. 27; de carne Chr. 5. Denn gestorben ist er qua carnem et hominem et filium hominis, non qua spiritum et sermonem et Dei filium; cf. adv. Pr. 29.

Also eine wirkliche communicatio idiomatum zwischen den beiden Naturen wird bei Tertullian nicht angenommen, auch nicht wie sie bei Irenäus und in den Philosophumena vorgebildet ist. Wohl aber führt ihn seine Neigung zur Paradoxie des Glaubens dazu, die Einheit der Naturen in der Person des Gottmenschen durch Aussagen zu verherrlichen, welche dann in der Periode nach Chalcedon mit dem Namen communicatio idiomatum bezeichnet werden. „Wir predigen den gekreuzigten Gott. Ist nicht wahrhaftig Gott gekreuzigt? Ist nicht der Sohn Gottes wahrhaft gestorben, wie er wahrhaft gekreuzigt ist? Ist er nicht wahrhaft auferstanden? Mit diesen kühnen Worten des geistvollen Afrikaners [1]) ist die Lehre von der communicatio idiomatum in der uns erhaltenen christlichen Litteratur zuerst wirklich ausgesprochen. In welchem Sinne, das hören wir aus den folgenden Sätzen: Credibile quia ineptum, certum quia impossibile, non pudet quia pudendum.

5. So fanden die Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts den Stoff zu ihrer Lehre von der Gottheit Christi vor. Zwei Naturen, die göttliche personbildend als Natur des Sohnes Gottes, welcher dem Vater wesensgleich, wenn auch nicht an Erscheinung, Rang und Form gleich ist, — die menschliche als unsere weltliche Menschennatur, fähig und bestimmt, durchgottet und göttliche Menschennatur zu werden. Und in der Einheit der Person des Erlösers wurden Aussagen begründet, die von dem Sohne Gottes Leiden und Tod prädizieren. Wie sich der volle Begriff der Gleichheit des Vaters und Sohnes im Gegensatze gegen Arius zur Klarheit gebracht hat, ist für uns nicht von Interesse. Wohl aber haben wir ausführlicher zu untersuchen, wie sich bei Athanasius der Glaube an die Gottheit Christi für Jahrhunderte entscheidend ausprägte.

Sein Kampf für die Gottheit Christi gegen die Arianer ist

---

1) de praescr. haeret. 5 (cf. adv. Marc. II. 27: quia nihil tam dignum Deo quam hominum salus, d. h. die Möglichkeit der christologischen Aussagen ist aus der Offenbarung Gottes und dem ethischen Gottesbegriffe, nicht aus einer metaphysischen Gotteslehre zu beurteilen).

zweifellos der Kampf des christlichen Gewissens um seine Heilsgewißheit gewesen, so oft uns auch selbst bei ihm das Erbteil der verfallenden antiken Kultur, Sophistik und advokatische Rhetorik, im einzelnen unerfreulich berührt, vor allem die maßlose Überschätzung der Bedeutung theoretischer Erkenntnis für den Heilsstand. In seinem ersten Werke de inc. Verbi haben seine Aussagen noch nicht die gegen jede Subordination des Sohnes gerichtete Schärfe seiner späteren Werke. Der Sache nach vertritt er ganz die gleiche Überzeugung: die in der Homousie des Sohnes ausgedrückte Überwindung des naturalistischen Gottesbegriffs durch den ethischen.

Wenn man die Christologie des Athanasius im Zusammenhange betrachtet, so kann man nicht bezweifeln, daß es in erster Linie ethische, nicht naturalistische, Motive sind, von denen sie getragen wird. Gott erscheint ihm als die Liebe und die Gerechtigkeit, als der, welcher nicht mit physischer Allmacht, sondern nach den Grundsätzen seiner Weisheit und Güte wirkt [1]). Aber diese Güte ist nicht eine wandelbare und werdende, sondern ist wesenhaft [2]). Das unterscheidet Gott von der Kreatur als Kreatur. Das ist's, worauf auch in der Lehre vom Sohne Gottes allein alles Gewicht fällt. Denn nicht gegen die alte Lehre von der Subordination des Sohnes kämpft Athanasius. Sie könnte in seinem System ganz wohl geduldet werden [3]). Sondern gegen die Vorstellung, daß der Sohn zu dem gewordenen, und darum nicht wesenhaft und unwandelbar guten, zu dem weltlichen Sein gerechnet werde. In dieser arianischen Vorstellung sieht er mit Recht die Aufhebung aller Bürgschaft der wirklichen Erlösung und Versöhnung durch

1) de inc. V. 6. Was sollte Gott thun, ἀγαθὸς ὤν? Er konnte weder sein Ebenbild im Stiche lassen, noch sein Gesetz zurücknehmend lügen. Das „es ziemte" von Gott a. a. O. und ctr. Arian. 2. 68. — 2) ctr. Ar. 1, 36. In einer weltlichen Substanz kann eine „Kraft" sich ändern, da sie bloß Accidens ist, — aber nicht in der wahren Substanz, in Gott. So müssen Gottes Weisheit und Macht unveränderlich sein. — 3) Vgl. z. B. ctr. Ar. 3, 6. 15. Irgendwie relativ bleibt ja der Gezeugte gegenüber dem Ungezeugten immer.

Christus [1]). Sie hat er bestritten von seinem ersten Werke an, welches von den großen Kirchenkämpfen noch unberührt ist, dem Werke de incarnatione Verbi, seinem „cur Deus homo“, bis in die Schriften seines Alters hinein.

Wesenhaft gut ist Gott im Unterschiede von der Welt, und da er der allmächtig-weltschaffende ist, so ist bei ihm mit der wesenhaften Güte auch das Prädikat des Lebens im intensiven Sinne des Wortes verbunden [2]). Das ist keine naturalistische Vorstellung. Sondern gerade wer sich nicht dazu erheben kann, in der wesenhaften Güte auch das schaffende und unvergängliche Leben zu sehen, der muß in den heidnischen Gottesbegriff zurückfallen, das ethische Leben aus der Substanz auftauchend denken und den offenbaren Gott des Christentums in dem Hintergrunde eines rätselhaften „Seins“ verborgen sein lassen. Athanasius steht hier ganz auf dem Boden der biblischen, vorzüglich der johanneischen Gedanken (Joh. 6).

Alles geschaffene Sein hat mit dem Guten und darum auch mit dem Leben nur mittelbaren Zusammenhang. Auch der Mensch, obwohl er als Ebenbild Gottes geschaffen wurde und dem Tode nur durch seine Sünde verfallen ist [3]), war doch auch abgesehen von der Sünde wandelbar und darum nicht wahrhaft gut und des Lebens nicht wesenhaft teilhaftig. Gottes rechte und ganze Schöpferabsicht mit ihm konnte nur dann verwirklicht werden, wenn auch er wesenhaft gut, also Gott ward, und damit auch des Lebens wesenhaft teilhaftig und über alle Todesmächte

---

1) Daß er nicht ἐξ οὐκ ὄντων ist, sondern φύσει θεός und ἐκ τοῦ πατρός ctr. Ar. 1, 36. 39; 2, 1 sqq. 59. 70. Daß er wirklich φύσει und nicht wie die Kreatur χάριτι Gottes Sohn ist, also wesenhaft ctr. Ar. 1, 37—39. Sonst wäre er nicht mehr, als die Gottesmänner. (cf. de inc. c. Ar. 13; in illud omnia m. tr. 5, 5.) — 2) Vgl. z. B. de inc. V. 17. 18. ad Serap. 2, 8; 4, 14. ad Epict. 5. 6. ctr. Ar. 1, 37 sqq.; 2, 69 sqq. Festbriefe ed. Larsow, S. 156. — 3) Am meisten geht auf diesen Gedanken des Ebenbildes Gottes und seiner vollkommenen Erneuerung in Christus de incarn. Verbi ein (z. B. 11 sqq.) ctr. Ar. 4, 36.

erhoben [1]). Das aber kann und will Gott nicht durch Machtsprüche, nicht auf dem Schöpferwege, zustande bringen, sondern nur auf dem Wege eines ethischen Schöpfungsprozesses [2]).

Das ist die tiefste Bedeutung des Heilswerkes. Wohl soll es in erster Linie wieder gut machen, was die Sünde verderbt hat. Aber es soll mehr thun. Es soll die rechte und ganze Schöpferabsicht Gottes mit dem Menschen erst vollenden, soll eine geistige Neuschöpfung der Menschen zu göttlichen Menschen vollbringen. Daß das erreicht ist, das weiß der Glaube aus der Thatsache der neuen Menschheit, der Kirche, deren Haupt Christus ist, — der Menschheit, die sich als göttliche über Welt und Tod zu göttlichem Leben erhoben fühlt. Der Glaube an die Gottheit Christi ruht also auf der Thatsache der Gemeine [3]). Denn wesenhaftes Gutes und wesenhaftes Leben können nicht aus einem Geschöpfe stammen, und deshalb darf auch keine Kreatur Glaubensgegenstand sein als Kreatur.

Wohl wird das Versöhnungswerk auch vom Standpunkte der göttlichen Gerechtigkeit aus betrachtet. Nicht als ob Athanasius meinte, Gott hätte nicht ohne ein Äquivalent von Strafe oder Leistung vergeben können. Vielmehr sagt er ausdrücklich das Gegenteil [4]). Aber Gott will die Ordnung, welche an die Sünde den Tod knüpft, nicht durch einen Machtspruch aufheben, weil sie eine innerlich notwendige Ordnung ist. Sie soll innerlich un-

---

1) Dem Menschen fehlte die wesentliche Sündlosigkeit und Unsterblichkeit ctr. Arian. 2, 67. ctr. Apoll. 1, 7. Er konnte immer die Gnade verlieren ctr. Ar. 3, 38. 40. Das „Gottwerden" des Menschen als Ziel der „Menschwerdung Gottes" de inc. V. 54. Or. c. Ar. 1, 39. 45. 48 (= unsterblich), ad Adelph. 4. ctr. Ar. 3, 34. (*θεὸς σαρκοφόρος, ἄνθρωποι πνευματοφόροι*, de inc. c. Ar. 8.) — 2) ctr. Ar. 2, 59. Er wollte den Menschen *δεκτικὸς θεότητος* machen. — 3) de inc. V. 46. Die Todesüberwindung in den Seinen, der Sturz des Heidentums. 30. Die geistigen und äußeren Wunder, die Christi Leben beweisen 27. Die Jünger verachten sämmtlich den Tod. 10. Unser Tod ist kein Tod mehr, sondern Warten auf die Auferstehung. — 4) ctr. Ar. 2, 67 sq. Gott hätte ja auch ohne Versöhnung vergeben können. Aber dieser Weg nützte den Menschen, und es ziemte sich nicht, daß es anders geschah. (Spielende Auffassung des Kreuzestodes de inc. V. 24 sq.)

wirksam gemacht werden durch den Tod dessen, der nicht zu den Todeswürdigen gehörte [1]). Man sieht leicht, daß hier im Grunde nicht eine rechtliche, sondern eine dynamische Wirkung des Todes Christi angenommen wird, ganz im Sinne der alten soteriologischen Bilder, welche den Teufel als abgekauft oder als überwunden oder als überlistet darstellen. Eine dem Tode nicht unterworfene, weil göttliche, Menschheit geht in den Todeszustand der natürlichen Menschheit ein, und hebt ihn damit auf, kraft der unvergänglichen Lebensmacht, die in ihr ist. Damit hat die Todesmacht sich selbst erschöpft. Ihrer Ordnung ist genug gethan. Sie ist nun für das Gebiet dieses Lebens, d. h. prinzipiell für alle, überwunden.

Auch vom Gesichtspunkte der Ehre Gottes wird das Versöhnungswerk aufgefaßt [2]). Aber nicht im Sinne Anselms, als ob diese Ehre eine Genugthuung von den Menschen gefordert hätte. Sondern „Gottes Ehre, als des Vaters, ist es, daß der geschaffene Mensch, der verloren war, gefunden werde, und der dem Tode verfallen war, lebendig und zum Gottestempel werde".

---

1) de inc. V. 6. Der Mensch war durch Gottes unabänderliches Gesetz dem Tode verfallen. Es war ebenso unerträglich, daß das vernünftige, zu Gott geschaffene, Ebenbild zugrunde ging, als daß Gott sein Gesetz zurücknehmend log. 7. 8. Wenn Gott Buße und Reue annehmend die Unvergänglichkeit gewährt hätte, so wäre damit entweder das Gesetz verletzt, oder die Sicherheit des Beharrens des Menschen nicht gewährleistet. So hat der Logos seinen Leib für alle dem Vater darbringend das Gesetz erfüllt. 20. Da alle sterben mußten, hat er für alle sich hingebend alle frei gemacht. ctr. Ar. 2, 67. 69. Alle sind in Christus gestorben. ctr. Apoll. 1, 14. ctr. Ar. 2, 7. Lösegeld für alle. Festbriefe ed. Larsow 69. 78. Die Auferstehung vernichtet die Macht des Todes und Teufels. Ganz im Stile des Origenes ctr. Apoll. 1, 5. 17. „Er hat die Sünde verurteilt auf Erden, den Fluch vernichtet am Holze, die Verwesung aufgelöst im Grabe, den Tod gelöst im Totenreich." — So heißt es: „er erweist sich stärker als den Tod in seiner Auferstehung" de inc. V. 20 — „er besiegt die Schlange, heilt ihren Biß" ctr. Ar. 1, 49. 51; 2, 55. de inc. V. 9. (Wie die Anwesenheit des Königs in einem Hause die ganze Stadt schützt, so des Logos Wohnen im Fleisch alles Fleisch vor dem Tode.) Schön rhetorisch: sein Leiden besiegt unser Leiden ꝛc. de inc. c. Ar. 3, 31. Festbriefe, S. 110. — 2) ctr. Ar. 1, 42.

Also es ist die Ehre des göttlichen Liebeszwecks, um die es sich handelt. Daß der Schöpfergedanke Gottes mit dem Menschen nicht durch die weltlichen Mächte vereitelt werde, das ist's, was den Sohn Gottes in das Fleisch und in den Tod trieb [1]). Das ist's, weshalb Christi Tod das eine große Gott wohlgefällige Opfer ist, welches er zu Gottes Ehre und für alle Menschen brachte. Nicht Gottes Liebeswillen erst zu erwecken, sondern Gottes ewigen Liebesgedanken an der Menschheit zu verwirklichen, — ist die Bedeutung des Opfers Christi [2]).

Der eigenste Sinn der Heilslehre des Athanasius tritt deshalb nur da hervor, wo Christi Werk in direkte Beziehung zu dem Gottwerden und Unsterblichwerden der Menschheit gesetzt wird, wo es als Aufgabe Christi erscheint, „das Vergängliche zur Unvergänglichkeit zu wandeln, das Sterbliche mit Unsterblichkeit zu begaben" [3]). Die Sünde Adams ist es im letzten Grunde nicht, welche das Christuswerk nötig machte. Denn vergeben konnte Gott auch ohne dieses Werk. Ja er hätte vielleicht auch die Folgen der Sünde durch einen Gnadenakt aufheben und den Zustand vor dem Falle herstellen können [4]). Aber solches Machtwirken hätte Gottes Liebesabsicht nicht gefördert. Denn auch dann wäre die Menschheit wandelbar gut geblieben, also wieder neuem Falle und neuem Tode ausgesetzt gewesen. Auch dann hätte sie das rechte und wahre Leben nicht gehabt. Denn selbst wenn Gott den Tod thatsächlich von ihr fern gehalten hätte, wäre sie doch prinzipiell sterblich geblieben, — wie Stroh, auch wenn es thatsächlich vor dem Feuer geschützt wird, doch im-

1) Das Finden und Beleben der verlorenen toten Menschheit ist Gottes Ehre (ctr. Ar. 1, 42) de inc. V. 10. Wie ein König nicht auf die Trägheit der von den Feinden geknechteten Bürger, sondern auf seine Ehre sieht und darum die Stadt befreit. — 2) de inc. V. 20. 9. 10. ctr. Ar. 2, 69. — 3) de inc. V. 20. Lebendig machen ctr. Ar. 2, 55. 65. Festbr. ed. Larsow 137. — 4) ctr. Ar. 2, 68 sqq. Gott hätte auch durch ein bloßes Wort den Fluch lösen können, wie er alles vermag. Aber dann wäre der Mensch in den Zustand Adams vor dem Falle versetzt; er hätte die Gnade nur von außen empfangen. — Die Menschen wären einem neuen Falle ausgesetzt geblieben, also nie frei geworden, da sie an sich selbst Fleisch sind und durch Fleischesschwachheit stets dem Gesetz erliegen.

mer der Gefahr des Verbrennens ausgesetzt bleibt[1]). Wahre wesenhafte Unsterblichkeit bedurfte die Menschheit nach Gottes Willen. Diese aber kann sie nur inwendig als eine neue Schöpferkraft mit dem wesentlich Guten empfangen[2]). Nur wenn die Menschen „Gott werden", sind sie wahrhaft Genossen des Lebens. Das aber können sie nur, wenn sie Gott empfangen und zwar menschlich empfangen. Deshalb wird der Sohn Gottes Mensch[3]).

Denn nur in dem, welcher seiner Natur nach Gott ist, nicht etwa in einem erst zum Gott gewordenen, ist die unwandelbare Macht des Lebens, die Schöpfermacht selbst[4]). Deshalb genügt der Logos der Arianer so wenig wie der vergottete Mensch des Paulus von Samosota[5]). Was die Gemeine von Christus empfängt, das kann sie nur aus ihm als den wahrhaften und natürlichen Gott empfangen.

Und sie kann es nur empfangen, wenn dieser Gott zugleich wahrer Mensch ist[6]). Denn mit etwas Fremdartigem

---

1) ctr. Ar. 3, 38. 40; 2, 67. de inc. V. 40. In Christus ist es mit Asbest umgeben und so unverbrennlich geworden, obwohl es seiner eigenen Natur nach doch immer brennbar bleibt. — 2) In Adam war das Fleisch ohne Sünde, aber es ward der Sünde teilhaftig; Christus hat es *κατὰ φύσιν ἀναμάρτητος* gemacht ctr. Apoll. 1, 7. — 3) ctr. Ar. 3, 40. Er hat uns nun die Gnade sicher gestellt. ctr. Ap. 1, 17. Er bringt uns durch seine Menschheit Unverweslichkeit und Unsterblichkeit. ctr. Ar. 2, 69. Wir sind durch Fleischesverwandtschaft mit dem Logos zusammengefügt, deshalb nicht mehr der Erde angehörig. Daß hierauf der eigentliche Gedanke der Versöhnungslehre hinausgeht, zeigt sich besonders deutlich de inc. V. 20 und ctr. Ar. 2, 69, wo die Rechtsidee in die des Sieges über den Tod unmittelbar übergeht. — 4) ctr. Apoll. 1, 37. 49; 2, 65. 67. de decr. Nic. S. 3 sqq. de inc. V. 7. 12. 14. 20. ctr. Apoll. 1, 21. Leben geben kann nur Gott (Festbr. 156). — 5) ctr. Ar. 2, 67. 68. 69. 70. Eine Kreatur kann weder mit Gott verbinden, noch Tod und Teufel besiegen; sie braucht selbst Verbindung mit Gott. ad Adelph. 8. Ein gewordener Gott kann sich wandeln und verschlechtern. ctr. Ar. 1, 37. — 6) Das ist nötig für das Opfer Christi ctr. Ar. 2, 8 und für die Offenbarung des Logos, de inc. V. 54; ctr. Ar. 4, 36. Er muß die Erfahrungen machen, die wir als Menschen machen, ctr. Ar. 1, 41; 4, 6. 7. — Die Menschheit, und zwar die *φύσει ἀληθινή*, soll ja vergottet werden, ctr. Ar. 3, 32. 33. 41; cf. 2, 70.

können wir nicht in Gemeinschaft treten [1]). Es handelt sich ja nicht um eine theoretische Unterweisung, bei welcher der Lehrer als solcher gleichgültig ist, sondern um eine lebensmächtige Wirkung, welche nur aus wahrem Leben strömt und als Geist und Macht zu Geist und Macht in andern wird. So muß der ewige Gottessohn in unsere Menschheit und unseren Tod eingehen und so dem Tode die Schuld aller zahlen.

Diese seine menschliche Natur durchdringt nun der Gottessohn mit den Kräften der wesenhaften Gottheit. Er vergottet sie, erhebt sie über Tod und Wandelbarkeit, und erweist sie als eine solche wesenhaft göttliche Menschheit in seiner Auferstehung [2]). Damit ist prinzipiell die „Adamsmenschheit" zur „Christusmenschheit", zur neuen Menschheit göttlichen Wertes geworden.

Sie wird es auch thatsächlich. Denn der Inhalt dieses vergotteten Menschenlebens Christi, seine Motive und Lebenskräfte, sind im Tode als Geist entbunden, jedem zugänglich, der sich glaubend an Christus anschließt [3]), und der Gemeingeist der

---

1) ctr. Ar. 2, 70. So zerstört es gleichermaßen den Glauben, ob man arianisch die wahre Gottheit oder valentinianisch die wahre Menschheit Christi leugnet. de inc. V. 40. Wäre der Logos ohne Leib gekommen, so hätte er wohl den Tod, aber nicht die Verwesung des Leibes besiegt, — so hätte er vielleicht den Leib vor dem Tode schützen, aber nicht ihn unsterblich machen können. — 2) de inc. V. 20. 21. 30. 31. ctr. Ar. 3, 33. 34. 53. ad Epict. 9. Der Leib Christi als Leib des Logos ist sterbend der Verwesung nicht hingegeben, sondern unvergänglich und unsterblich. Die menschliche Natur Christi nahm zu, überschritt allmählich die menschliche Art und ward Gott. — Der Logos nahm den Leib an, um ihn als Demiurg erneuernd zu vergotten, ctr. Ar. 2, 70 (10). — Sie als Erstling, ctr. Ar. 4, 33. 36. — 3) contr. Ar. 2, 59. Gottessöhne können die Menschen nur werden, wenn sie den Geist dessen aufnehmen, der von Natur Gott ist. 3, 19. Wir sind in Gott wegen der uns geschenkten Gnade des Geistes. 25. Was der Geist hat, hat er vom Logos, also werden wir durch den Logos in uns „Söhne und Götter". Alle nicht göttlichen Wesen, zu denen Gott spricht: „ihr seid Götter", haben nur durch den Geist teil am Logos. Or. c. Ar. 1, 9. — Die Betonung des Geistes, ctr. Ar. 1, 46—48.

Kirche, deren Haupt er ist [1]). Dieser Geist ist im Gegensatze zu der Welt die Kraft des unwandelbar Guten, und damit auch die Kraft des unvergänglichen Lebens. Wer ihn in sich aufnimmt — also ein Glied Christi wird [2]) —, der hat die wesenhafte Macht des göttlichen Lebens in sich aufgenommen, der ist damit dem Wandel des Willens und zugleich dem Tode entnommen. In seiner Seele trägt er das ewige Leben, und damit auch die Bürgschaft der Auferstehung des Leibes [3]). Er ist Gott geworden.

Die Christenheit ist also thatsächlich die Menschheit nach Gottes wahrer Schöpferabsicht. Das Werk Christi ist die rechte neue Schöpfung des Menschen, in welcher das „Ebenbild Gottes erst zur Wirklichkeit" wird [4]). Was auf physischem Wege nicht möglich war, das ist hier auf geistigem Wege geschehen. Denn der Geist des Guten ist zugleich der Geist des Lebens.

Der Vorgang, durch welchen man die Gottheit empfängt, ist ohne Zweifel ethisch gemeint, aber er ist in der Weise eines höheren Naturvorganges gedacht. Die Liebe ist das Leben, und die wahre schaffende Macht.

Es ist leicht zu sehen, daß der Schwerpunkt der Aussagen über Christi Gottheit bei Athanasius in den Sätzen liegt, welche die lutherische Kirche im genus majestaticum ihrer Lehre von der communicatio idiomatum ausführt, und welche wir bei Irenäus und in den Philosophumena vorgebildet fanden [5]). Nicht die Nebeneinanderstellung des Göttlichen und Menschlichen, so daß beides nur im Personbewußtsein verbunden wäre, genügt dem Glauben des Athanasius. Sondern der Nachdruck fällt darauf, daß die menschliche Natur in Christus von neuen, wesenhaft gött-

1) de inc. c. Ar. 5. Wir sind seine Glieder. 8. Zuerst aus der Welt geboren, sollen wir von oben geboren werden. (Dorner I. 950.) ctr. Ar. 1, 46—48. — 2) ctr. Ar. 3, 56. Ihn aufnehmend haben wir teil an seiner Unsterblichkeit. — 3) Z. B. de inc. V. 10. 27. — 4) Die Neuschöpfung, der wahre Demiurg, ctr. Ar. 2, 70. de inc. c. Ar. 6. ctr. Apoll. 1, 5. Vor allem de inc. V. 3. (Die Verwandtschaft mit den Gedanken Schleiermachers braucht nur angedeutet zu werden.) — 5) Auch Dionysius von Alexandrien hat sie betont.

lichen Lebenskräften erfüllt wird, die ihrem Wesen nach ethische Kräfte sind, — daß sie damit aufhört weltlich-menschlich zu sein und göttlich-menschlich wird, — und daß mit dem, was in Christus geschehen ist, die ganze menschliche Natur, soweit sie zum Leibe Christi gehörend seinen Geist aufnimmt, zu göttlich-menschlicher Natur verklärt wird.

Zugleich aber ist klar, weshalb die von Athanasius beherrschte Christologie sich in der Form der Zweinaturenlehre ausprägen mußte. Auf das wesenhaft und unwandelbar Gute, welches zugleich wesentliches und unwandelbares Leben ist, kommt es für die „Gottheit Christi" an — also auf die göttliche **Natur**, im Gegensatze zu dem bloß gewordenen, bloß aus der Gnade geborenen Göttlichen —, welches wohl das Ergebnis, aber nicht der Ausgangspunkt des Neuschöpfungsprozesses sein kann[1]). Denn nur was in sich Gott ist, kann schaffend wirken. So fällt die Gottheit Christi unter das Schema der göttlichen Natur, welches für ethische wie für physische Wesenheiten gleichmäßig gebraucht wird, ganz im Stile des antiken Realismus. Diese Natur ist bei Athanasius wie bei allen griechischen Lehrern, selbstverständlich in dem Gottessohne persönlich gedacht. Deshalb ist das Personbildende in Christus nur das Göttliche[2]). Aber an sich interessiert sich Athanasius nicht besonders für das Moment der Persönlichkeit des Gottessohnes, und seine Bilder, in welchen er das Verhältnis des Sohnes zum Vater beschreibt, sind die alten Naturbilder[3]), wie er auch willig von der Monarchie des Vaters redet[4]). Nur darauf kommt es ihm an, daß der

1) ctr. Ar. 2, 59. Menschen sind nicht *φύσει*, sondern nur *θέσει* Gottessöhne. Sie können es nur werden, wenn sie den „natürlichen und wahren" Gott, den Geist, aufnehmen. 70. Wenn der Logos Geschöpf ist, so sind wir sterblich geblieben. 3, 33. 38. 40. Unverlierbar können wir die Gnade nie in einem Menschen besitzen. (4, 36. In einem Weltlichen kann auch die Offenbarung Gottes nicht vollkommen sein.) 3, 33. Eine endgültige Befreiung von der *φθορά* wäre in einer Kreatur nicht möglich. 2, 67. Ein Geschöpf kann nicht Sünden vergeben. — 2) Z. B. ctr. Ar. 1, 42. 44; 2, 7. 8; 3, 31. ad Epict. 6 etc. — 3) Sonne Licht, ctr. Ar. 1, 37; 2, 41; 3, 4. 15. 29; 4, 2. 8. — 4) ctr. Ar. 3, 6. 15. Aber *μία φύσις, ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*. ctr. Ar. 3, 4.

Sohn Gottes schlechthin nicht zu der Welt, zu dem wandelbaren, in sich nicht Leben tragenden, Wesen gehört, sondern an dem wesenhaften, also göttlichen, Leben von Natur teilhat. Und daß er nicht bloß als Eigenschaft in Gott gedacht wird, nicht als ein Leeres und Wesenloses, sondern als wesenhaftes, göttliches Sein [1]). Denn nur bei dieser Voraussetzung ist das ganze Heilswerk möglich, aus welchem nach Athanasius die christliche Gemeine geboren ist.

Ebenso kommt die menschliche Seite Christi bei Athanasius durchaus nur als Natur zur Geltung. Es soll ja das dem menschlichen Wesen in seiner Eigenschaft als Geschöpf anhaftende Merkmal der Wandelbarkeit und Endlichkeit aufgehoben werden. Das ist allerdings als ein ethischer Prozeß gemeint. Aber doch so, daß derselbe von einem Naturprozesse höherer Art sich nicht wesentlich unterscheidet, — also im ganzen so angesehen wird, wie die Vorgänge der Ethik von Schleiermacher aufgefaßt werden [2]). So wirkt die Christusperson zu unserem Heil gemäß ihren beiden Naturen, und indem jede dazu ihrem Wesen gemäß beiträgt. Aber die eigentliche Heilskraft liegt allein in der göttlichen Natur (de inc. V. 8. 9. 20).

So handelt es sich um eine Umwandelung der menschlichen Natur, der *σάρξ*, wie sie mit Rücksicht auf die Bedeutung des Gedankens der Unvergänglichkeit und Unverweslichkeit vorwiegend genannt wird [3]). Nicht um eine menschliche Persönlichkeit

---

1) Gegen die Eusebianer, die behaupten, der Logos sei *ἀνούσιος καὶ ἀνυπόστατος, ὅλως τὸ εἶναι αὐτῷ μὴ διδόντες*, ctr. Ar. 4, 8. 15. Daß er nicht *ἅπλως φωνὴ σημαντικὴ* ist, ctr. Ar. 4, 1, nicht *ποιότης* Gottes 4, 4. — 2) Besonders bezeichnend ctr. Ar. 3, 33: „Es sind viele Heilige von aller Sünde rein gewesen (wie Johannes der Täufer, Jeremias), aber der Tod hat über alle geherrscht." Also genügt nicht die gesetzliche, negative Sittlichkeit, um wahres Leben zu wecken, — sondern es ist eine positive neue Lebensmacht dazu nötig; vgl. de inc. V. 7. Die bloße Reue kann wohl die Sünde aufhören lassen, aber keine Macht gegen den Tod geben. — 3) ctr. Ar. 3, 33 *λογωθεῖσα ἡ σάρξ*; cf. 4, 31; 3, 34. 57; 2, 70. Gegen die Meinung, mit der *σάρξ* sei auch Sünde gesetzt, ctr. Apoll. 2, 3; 1, 15. — Der Leib wird aus einem psychischen zum pneumatischen, ctr. Apoll. 1, 8.

kann es sich handeln. Diese besteht neben der göttlichen Persönlichkeit nicht. Denn es soll ja nur ein Wille, der göttliche, angenommen werden [1]). Die menschliche Natur ist wie eine Hülle; sie ist als reines Material für die in ihr zum Ausdruck kommende Person des Sohnes Gottes gedacht [2]). Athanasius hat sich freilich nicht veranlaßt gesehen, mit ausdrücklicher lehrhafter Betonung dieses Momentes der menschlichen Natur Christi die besondere Persönlichkeit abzusprechen. Aber es folgt aus seinen Voraussetzungen ganz von selbst [3]). Und je weiter die Christologie des Athanasius kirchliche Ausprägung gewann, desto entschiedener mußte es auch geradezu gelehrt werden. Wenn die Christologie der Bibel von der menschlichen Persönlichkeit ausgeht, wenn die menschliche Persönlichkeit Jesu im Ebionitismus wie in der Gnosis die selbstverständliche Voraussetzung bildet, und bei Origenes wie bei Paulus von Samosata die Grundlage der Christologie ist, so muß in der Zweinaturenlehre die Anhypostasie der Menschheit Christi immer entschiedener zur Voraussetzung werden. Denn die Einheit der Person Christi, welche bei den früheren Lehrformen keine Schwierigkeit machte, kann bei der Annahme von zwei Naturen in Christus nur dann festgehalten werden, wenn bloß die eine derselben Persönlichkeit an sich hat. Damit ist freilich auch die Möglichkeit einer Lehre von der Gottheit Christi im wahren Sinne der Bibel abgeschnitten. Und die Lehre muß immer entschiedener magischen Charakter annehmen. Denn da es sich in

---

1) ctr. Apoll. 2, 10: *ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης.* — 2) de inc. V. 41. Verglichen mit der Art wie der Logos die Welt anzieht. ctr. Ar. 2, 7. 8. Verglichen mit Arons Priesterkleid; vgl. 61. 1, 42. 44. Wie wenig aber die Geistigkeit, Allgegenwart und Leidensunfähigkeit des Logos durch dieses Anziehen des Fleisches verändert, wie wenig sein Wirken lokalisiert und in weltliche Wirkungsformen verstrickt gedacht wird; vgl. vor allem de inc. V. 17. 18. 41. 54. — 3) Schon die Art, wie das *σῶμα*, die *σάρξ*, betont wird, zeigt, daß es sich um den Stoff der Menschennatur, allerdings als einer *φύσις λογικὴ* handelt, nicht um eine menschliche Person. Wohl redet auch Athanasius oft von dem *ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος.* ctr. Ar. 4, 31. 32. Aber das ist altkirchlicher Stil, der nicht mehr sagen will, als „Christi Menschheit“. Deutlich „der Logos im Leibe“, ad Epict. 6, 5 — oder *θεὸς ὢν ἴδιον ἔσχε σῶμα,* ctr. Ar. 3, 31.

Christus doch im Grunde um ethische Vorgänge handelt, und da die Seele des Menschen mit ihren Anlagen und Thätigkeiten ebensowohl in Betracht kommt, wie der Leib, so müssen hier notwendig Vorgänge, die man nur als persönliche auffassen darf, in der Weise von Naturprozessen gedacht werden. So kommt die eigentümlich magische Ansicht zur Herrschaft, welche man meistens mit dem Namen der Mystik schmückt.

Schon bei Athanasius tritt das hervor. Auch ihm trat doch der Naturvorgang in der Vergottung der Menschen so sehr in den Vordergrund, daß er sehr oft redet, als ob für ihn die menschliche Natur Christi wesentlich nur belebte Körperlichkeit wäre, also als ob er der Ansicht des Apollinaris beipflichtet, welcher die geistige Seele nicht zu dieser menschlichen Natur rechnet [1]). Es ist das so auffallend, daß man sogar leicht geneigt sein könnte, dem Athanasius die Bücher gegen die Apollinaristen abzusprechen [2]). Aber ganz im Stile des Athanasius sind diese Bücher doch gewiß, und Athanasius hat auch sonst ausdrücklich von einer menschlichen Seele Christi geredet [3]). Ja im Grunde ist seine Versöhnungstheorie unhaltbar, wenn nicht auch das wandelbare und in Sünde gefallene Willensvermögen in Christus durch das unwandelbar Gute vergottet und dadurch die Seele mit ewigem Leben erfüllt ist, welches in der Form der Auferstehungszuversicht ja hier auf Erden die alleinige Erscheinung der Todesüberwindung ist [4]).

Also hat Athanasius gewiß eine volle und ganze „Adamsnatur" in Christus angenommen, die zur Gottesnatur und zur

---

1) Bloß vom „Leibe" Christi redet Athanasius, z. B. de inc. V. 8, 18. 20. 44. 54. de inc. c. Ar. 11. 12. ctr. Ar. 1, 42. 44. 45. 47; 2, 7. 8. 17. 61; 3, 33. 38. 55. 56. de sent. Dionys. 10. ad Serap. 4, 14. ad Epict. 5. 6. (Der Leib im Grabe, der Logos währenddessen in der Hölle wirkend.) — Gewiß ist die Ansicht des Apollinaris der naivste Ausdruck für die Anhypostasie der Menschheit Christi. — 2) Vgl. Baur. — 3) So ad Epict. 7. So erklärt er geradezu die σάρξ als ἄνθρωπος τέλειος. de inc. c. Ar. 8, 22. ctr. Ar. 1, 45. 46. 48. 50; 3, 30. 35; 4, 6. 31. 35. — 4) Vgl. oben (ctr. Ar. 1, 40. 42. 48) ctr. Apoll. vorz. 1, 16. 18. 19; 2, 1. 15.

Weltherrscherin [1]) in der Kraft des wesenhaft Guten wird, welches in ihr zum Ausdruck gekommen ist. Diese Durchdringung der menschlichen durch die göttliche Natur ist das Zentrum der Lehre. So sehr, daß Athanasius die Schlagworte des späteren Monophysitismus und Monotheletismus ganz unbefangen gebraucht hat [2]).

Diese Adamsnatur hat der Sohn Gottes durch einen wunderbaren Naturprozeß an sich genommen. Nicht das Fleisch ist Logos geworden, sondern der Logos Fleisch. Nicht der Mensch Gott, sondern Gott Mensch [3]). Also der Ausgangspunkt des Heilswerkes ist ein physisches Schöpfungswunder, das sich dann zum ethischen Schöpfungswunder fortsetzt. Nicht Christus hat gewonnen durch sein Werk, sondern die Menschheit hat durch seine Liebesthat gewonnen [4]). Und er selbst hätte sich mit dem Naturwunder begnügen können. Denn die Menschennatur, in welcher die Person des Sohnes Gottes ist, — muß damit ja schon prinzipiell „Gott", also über weltliche Schranken und weltliche Wandelbarkeit erhoben [5]) sein.

---

1) *φύσει*, nicht *θέσει* Mensch geworden, ctr. Apoll. 1, 17. ctr. Ar. 2, 70. Christus hat nun auch als Mensch alles unter seinen Füßen, ctr. Ar. 1, 42. — 2) ctr. Apoll. 2, 10. *ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης*. de incarn. V. 1, 1: *μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην*. — 3) ctr. Apoll. 1, 10. Und er kam nicht so in das Fleisch, wie früher in die Gottesmänner, sondern er ward Fleisch. Das ist das Geheimnis und Ärgernis des Christentums, ctr. Ar. 3, 30. 31. ctr. Ar. 1, 39. Er ist nicht erst Mensch gewesen und dann Gott geworden, sondern Gott gewesen und dann Mensch geworden, um uns zu vergotten. — 4) Wäre der Logos selbst durch die Menschwerdung erhöht, wie die Arianer wollen, dann wäre er vielleicht „Sohn" und „Gott", — aber nicht *κατὰ φύσιν*, sondern geworden, und darum wandelbar, — er wäre nicht mehr, als der vergottete Mensch des Paulus von Samosata, ctr. Ar. 1, 37 sqq. Er wäre nicht „vor allen". Denn solche Gottessöhne hat es auch vor ihm gegeben. Die Menschwerdung ist nicht Erhöhung, sondern Erniedrigung für ihn 40. — 5) Als Leib des Logos ctr. Ar. 3, 31, als *λογωθεῖσα σάρξ* 33. Er hat vergottet was er anzog, ctr. Ar. 1, 42; 2, 70; 3, 38. Seine Macht hat die Schwachheiten der *σάρξ* aufgehoben. — Doch kann er sich als Mensch natürlich geringer als den Vater nennen. ctr. Ar. 1, 50. Und das Vergottetwerden war für die Menschheit Christi natürlich eine Erhöhung 1, 45. Das Sterbliche ward von dem Leben verschlungen 4, 31.

Um unsertwillen aber hat der Gottessohn seine menschliche Natur nicht gleich durch ein Naturwunder verklären wollen, sondern sie ethisch auf dem Wege des Werdens, des Nichtwissens und des Leidens vergottet [1]). Denn nur so ist seine Natur wirklich unsere Natur, und der Vergottungsprozeß ein auch uns zugänglicher. So läßt der Gottessohn seine Menschheit in der Weise jeder anderen Menschennatur die Prozesse des weltlichen Lebens erfahren und erhebt sie in siegreichem Kampfe gegen das Weltliche.

Daß Athanasius bei seiner Anschauung zu einer psychologisch klaren Vorstellung von der Person Christi nicht kommen konnte, ist begreiflich. Der persönliche Gottessohn in einer an die Schranken des weltlichen Seins sich bindenden Menschennatur läßt ein wirklich verständliches Seelenleben nicht zu [2]). Aber einerseits ist das eine Frage, die für Athanasius überhaupt keine religiös wichtige ist, — anderseits erleichtert ihm sein antiker Realismus die ganze Vorstellung. Und da er das Wirken des Logos keineswegs auf seine Menschheit beschränkt [3]), also ihn wohl in der-

1) ctr. Apoll. 1, 2. 6. ctr. Ar. 3, 31. 32. Unsere Natur ist der Erhöhung bedürftig, ctr. Ar. 1, 41. So wird er mit dem heiligen Geiste gesalbt 46. Unser Leib ist dem seinen gleich de sent. Dionys. 10. ad Epict. 7. Er nahm die *πτωχεύουσα φύσις* an, ctr. Apoll. 2, 11. Seine *σάρξ* nahm zu, ctr. Ar. 3, 53. de inc. c. Ar. 11. Sein Leib wird zuerst vom Tode befreit, ctr. Ar. 2, 61. Der Logos bereitet seinem leidenden Menschen Unempfindlichkeit gegen das Leiden, Festbr. 110. Sein Leib als Erstling der Kirche empfängt, und empfängt für uns, um es uns als Gott zu schenken, de inc. c. Ar. 12, 21. ctr. Ar. 1, 41. 46. 47. 48. Er hat nach dem Fleische nicht gewußt, entbehrt, gelitten, ctr. Ar. 3, 44 sqq. — 2) Sein Nichtwissen gilt immer nur von dem „Menschen", denn als Gott wußte er alles. Indem er nach Lazarus' Grabe fragt, weiß er aus der Ferne, daß Lazarus gestorben ist. Indem er sein Leiden *κατὰ σάρκα* ablehnt, nimmt er es nach der *οὐσία θεϊκὴ* mit Freuden auf. So war er nur, weil er wollte, geängstet, aber dann auch wirklich. ctr. Ar. 3, 37. 38. ctr. Apoll. 1, 16. de inc. c. Ar. 21. — Um unsertwillen ist er schwach, nicht wissend ꝛc., ctr. Ar. 3, 38. 57; 4, 7. — 3) de inc. V. 17. 18. 41. Der Vergleich mit dem Verhältnisse der menschlichen Seele zu ihrem Leibe wird deshalb als unzutreffend abgewiesen, weil die Seele wohl auch außerhalb ihres Leibes erkennen, aber nicht wirken kann, während die Wirksamkeit des Logos durch seine *σάρξ* schlechthin nicht beschränkt ist.

selben offenbart, aber nicht in ihr erschöpft sein läßt, hält er sich den Weg zu einer rationellen Auffassung der Lehre von Jesus als dem Christus offen. — Eine Veränderung und Wandelung des Sohnes Gottes weist Athanasius natürlich mit der äußersten Entschiedenheit und Entrüstung ab [1]. Das unwandelbar Gute kann sich nicht wie Weltliches wandeln. Der Sohn Gottes bleibt was er ist und wird nicht zum Geschöpf [2]. — Aber mit voller Unbefangenheit werden die Ausdrücke gebraucht, wie wir sie auch bei Tertullian sahen, in welchen die persönliche Einheit Christi dadurch bezeugt wird, daß man dieser Person, auch wo sie nach ihrer göttlichen Natur genannt ist, Prädikate beilegt, die ihr genau genommen nur nach ihrer menschlichen Natur zukommen, und umgekehrt [3]. Diese communicatio idiomatum also hat für Athanasius kein Bedenken.

---

1) ctr. Apoll. 1, 2. 3. Gegen Alloösis und Verwandlung des Logos. ad Epict. 6. 7. Der Leib ist nicht Logos, sondern Leib des Logos. ctr. Ar. 1, 36; 4, 31; 3, 38. de inc. V. 54. de inc. c. Ar. 21. 22. — Auch während seines irdischen Lebens und Leidens ist er als Logos bei Gott, macht lebendig, ist leidensfrei 2c. de inc. V. 17. de sent. Dion. 9. ad Serap. 2, 8; 4, 14. ad Epict. 5. 6. — 2) de inc. V. 18. Aus den körperlichen Verrichtungen sieht man, daß er einen Leib hatte, aus den Machtwerken, die er im Körper that, daß er Sohn Gottes ist 54. Gott und Mensch, ctr. Apoll. 1, 13. Nicht den Leib beten wir an, aber den Logos im Leibe, ad Adelph. 3, 6. — Alle Schwachheiten hat er nur wegen des Fleisches, weil er, der leidensunfähig ist und bleibt, Fleisch tragend ein Mensch ward, ctr. Ar. 3, 34. 35, — während er seine Gottheit durch sein „göttliches Handeln" zeigt; vgl. 4, 36; 1, 55. (Wie die Sonne in Erdenstaub scheint, de inc. V. 17. 18.) — 3) Indem das Fleisch leidet 2c., ist der Logos nicht außerhalb des Fleisches. Indem er göttlich wirkte, war das Fleisch nicht außerhalb seiner, ctr. Ar. 3, 31. 32. Die praktische Frömmigkeit soll nicht falsch zwischen dem Logos und seiner menschlichen Natur sondern. Wir sprechen nicht „weiche von dem Leibe, damit wir dich anbeten können"; sondern wir beten ihn im Leibe an, weil er im Leibe sich uns offenbart hat. (ad Adelph. 3, 6. ctr. Apoll. 1, 6. 12.) So ist der Logos geboren, Maria θεοτόκος, ctr. Ar. 3, 33. Der Logos überträgt die Leidenszustände seines Leibes auf sich (ad Epict. 6, 5. de inc. V. 18). Die Weisheit wächst, der Höchste wird erhöht 2c. (de inc. c. Ar. 11. ctr. Ar. 1, 45. 47).

So tritt bei Athanasius auf Grund der Lehre von den zwei Naturen Christi der ganze Umfang dessen hervor, was die lutherische Kirche später als communicatio idiomatum bezeichnet hat: 1) Beide Naturen wirken zum Heilswerk zusammen, jede nach ihrer Art. 2) Die Christusperson, auch wenn sie nach ihrer göttlichen Natur benannt wird, ist als einheitliche das Subjekt auch der Thätigkeiten, welche an sich nur der menschlichen Natur zukommen. 3) Die menschliche Natur ist in Christus vergottet. — Daß der Schulausdruck für diese Aussagen noch nicht gefunden ist, und daß sie nicht systematisch zusammengestellt sind, kann natürlich an sich nicht von Wichtigkeit sein.

Wohl aber muß schon hier auf das hingewiesen werden, worin sachlich der große Unterschied dieser Lehre gegenüber der späteren lutherischen Lehre liegt. Die menschliche Natur Christi wird allerdings nach Athanasius durch ihre Gemeinschaft mit dem Logos zum Gott, — aber doch nur in dem Sinne, wie die gesamte menschliche Kreatur es zu werden bestimmt und angelegt ist, also in dem dehnbaren Sinne des Wortes „Gott", den wir von Clemens und Origenes her kennen, und welcher nichts mit der Leugnung der weltlichen Daseinsformen des äußeren Lebens zu thun hat. Es handelt sich um die Erhebung der menschlichen Natur zu ihrer vollen, allen ihren Gliedern in der Schöpfung vorgesteckten Idee. Also nicht das, was Christus von seiner Gemeine unterscheidet, sondern was ihn ihr gleich macht, wenn er sich auch als Ausgangspunkt und Quelle ihrer Gottheit von ihren Gliedern unterscheidet, — soll hier mit der Gottheit der menschlichen Natur Christi gesagt werden. Die Verwandtschaft der vernünftigen Menschennatur mit Gott berechtigt zu solchen Aussagen. Sobald aber der Unterschied des Erlösers von seiner Gemeine in der Vergottung seiner menschlichen Natur ausgedrückt werden soll, so daß sie thatsächlich an den metaphysischen Eigenschaften des göttlichen Daseins in seinem Gegensatze gegen das weltliche teilnehmend gedacht wird, läßt sich das ganze Schema von den zwei Naturen in seiner ursprünglichen Form nicht mehr halten. Entweder entsteht ein jede Vorstellung ausschließendes unmögliches Bild des Erdenlebens Christi. Oder diese Vergottung der menschlichen Natur muß in einem neuen

Zusammenhange aufgefaßt werden, welcher die Gottheit Christi überhaupt nicht mehr in der Form der Lehre von zwei Naturen in ihm darstellt.

Und weil Athanasius so eine wirkliche innere Vereinigung der beiden Naturen Christi, wie die lutherische Kirche sie beabsichtigt, gar nicht voraussetzt, ist doch auch, was er mit den anderen Ausdrücken sagen will, im Grunde viel weniger, als was die gleichklingenden lutherischen Formeln beabsichtigen.

Maria ist Gottesgebärerin, der Logos leidet ꝛc., weil der Logos sich von seiner σάρξ nicht trennen lassen will, — d. h. weil die menschliche Natur, welche geboren ist und leidet, die von dem Logos wunderbar angeeignete ist. Aber mit der größten Sorgfalt wird hervorgehoben, daß es doch nur diese persönliche Einheit des Logos mit seiner Menschheit, nicht eine innere Beziehung beider Naturen zu einander ist, auf welche sich solche Aussagen gründen.

Und in dem Heilswerke wirkt Christus nach beiden Seiten seines Wesens zugleich, da ihm die menschliche Natur allein ermöglicht, in die Zustände einzugehen, die für uns von entscheidender Heilsbedeutung sind, während seine göttliche Natur allein diese Zustände so zu gestalten weiß, daß sie heilskräftig werden. Aber auch da handelt es sich doch im Grunde nur um die Benutzung der menschlichen Natur durch die Logosperson, und um ein Zusammentreffen an sich verschiedener Wirkungen zu einem Zwecke, nicht um eine innerliche Einheit des Wirkens beider Naturen. Der Logos bleibt in seinem Wirken der an die Menschheit nicht gebundene, leidensunfähige, allwissende, allmächtige; — die Menschheit bleibt die menschlich sich entfaltende, zur Vergottung hinstrebende. Eine wirkliche communicatio idiomatum würde auch auf diesem Gebiete nur möglich sein, wenn das Bedürfnis nach einheitlicher Auffassung des Erlösers und seines Werkes die Fesseln der Zweinaturenlehre sprengte.

Die folgende Geschichte zeigt uns nun den scheinbar zur Entscheidung gelangenden Kampf zweier Richtungen. Die eine Richtung wird von den echten religiösen Gedanken des athanasianischen Glaubens an die Gottheit Christi getragen, aber damit auch immer weiter über die Zweinaturenlehre hinausgeführt, bis sie als

Monophysitismus ausgeschieden werden muß, weil unter den gegebenen Prämissen der religiöse Trieb mit feststehenden christologischen Postulaten in Konflikt geriet.

Die andere Richtung, die sich der Form nach mit großer Treue an die Zweinaturenlehre anschließt, will dieselbe der Elemente, welche religiösen Wert haben, in nüchterner Verständigkeit entleeren, — bis sie im Konflikt mit dem Glauben und Aberglauben der Gemeine als nestorianische Häresie ausgeschieden wird. Die kirchlichen Entscheidungsformeln halten die Schulform der Zweinaturenlehre mit nestorianischer Verständigkeit fest und suchen ihnen möglichst viel von dem religiösen Inhalte der monophysitischen Richtung zu retten. So entsteht statt einer dogmatischen Lösung eine Mysterienformel ohne dogmatische Triebkraft.

6. Die nestorianische Schule [1]) meinte ohne Zweifel, völlig innerhalb der durch Athanasius bestimmten Richtung der Christologie zu stehen. Wie ihre Führer im allgemeinen das Versöhnungswerk als Überwindung des Satan auffassen, so bestimmen sie es auch näher dahin, daß Christus an seiner eigenen Menschheit eine für alle Glieder seiner Gemeine fortwirkende Befreiung vom Tode und damit vom Reize der Sünde bewirkt, also seine menschliche Natur vergottet habe [2]). Und die göttliche und die

1) Die Citate aus Nestorius bei Marius Mercator ed. Stef. Boluz II. Dort auch Stellen aus Ibas v. Edessa, Theodoret und Theodor v. Mopsuestia. Theodor v. Mops. auch aus dem Spicilegium Romanum, Bd. IV. Cyrill von Alexandria nach der Patrologie ed. Migne, 1859, Bd. LXXV. — 2) Theodor v. Mops. (Spic. Rom. 4, 523sq.). Der Sohn Gottes nahm der sterblichen und der Sünde unterworfenen Natur ihre Sterblichkeit und damit auch die Sündenknechtschaft. Wer von Natur unsterblich geworden ist, kann auch nicht eine ἐνόχλησις der Sünde ertragen. Der Sterblichkeit folgt das Sündigen. Denn wie sollte eine sterbliche Natur etwas Unsterbliches erdenken? Der Besitz des πνεῦμα, da die Nichtchristen nur ψυχή haben, giebt Unsterblichkeit und so die Freiheit vom Teufel. Theodoret bei M. M. 61. 82. 331. Der Kampf gegen den Teufel, die Besiegung desselben, indem Christus als sündlos ihm im Tode keine Handhabe bietet — Ibas v. Ed. bei M. M. 351: Non invideo Christo cum factus est Deus. Quod enim ipse factus est, ego factus sum, quia meae naturae est (immortalis). cf. Theodoret bei M. M. 326.

menschliche Natur in Christus denken sich die Männer, welche sich dieser Schule zuneigen, nicht wie zwei Personen, die nichts mit einander zu thun haben [1]), von einander geschieden, sondern so geeinigt, daß die Ausdrücke, welche dem Gottessohne menschliche Prädikate beilegen, bis zu einem gewissen Grade berechtigt sind [2]). Wohl wurde der ganze Streit gerade durch die Ausdrücke *θεοτόκος, θεὸς σταυρωθείς* hervorgerufen. Und die nestorianischen Lehrer haben derartige Redeweisen immer für irreleitend in ihrer praktischen Anwendung gehalten, und unverfänglichere vorgezogen [3]).

Aber selbst Nestorius erklärt sich zu dem Worte *θεοτόκος* bereit, wenn man durch gleichzeitige Annahme anderer deutlicherer Ausdrücke den Mißverständnissen vorbeugen wolle [4]). Und daß die menschliche und die göttliche Natur gemeinsam im Heilswerke thätig sind, versteht sich nach der Versöhnungslehre dieser Schule von selbst.

Aber in Wahrheit begegnen uns bei den Nestorianern doch dogmatische Triebe, welche dem echten athanasianischen Glaubensinteresse sehr wenig entsprechen, — und das Auge der Gegner hat nicht unrichtig gesehen, wenn sie eine ebionitische, genauer gesagt, eine kahl verständige und religiös unfruchtbare Richtung bei Nestorius und den Seinen fanden [5]).

Die Nestorianer, unter dem Eindrucke des synoptischen Bildes von Jesus — denn ihre Christologie ist exegetisch fundiert —, wollen die Gottheit Christi nur so festhalten, wie sie sich mit der Annahme

---

1) Nicht zwei Söhne Gottes, Theodoret bei M. M. 326; Theodor v. Mops. bei M. M. 41. Der unsichtbare Gott in seinem sichtbaren Tempel 331. Wenn man an die Vereinigung denkt, spricht man nur von einer Person (doch ohne Zweifel von dem mit Gott verbundenen Menschen). — 2) z. B. Nestorius bei M. M. 89. 90. — 3) *Χριστοτόκος, θεοδόχος.* (Gestorben ist nicht der fleischgewordene Gott, sondern der, in welchem er Fleisch ward.) 55. — 4) Mar. Merc. 2, 77, wenn die Gegner auch das Prädikat *ἀνθρωποτόκος* zugeben wollen. Ihm bedeutet das Wort natürlich dann nur: Maria hat den geboren, welcher durch Vereinigung mit dem Logos zum *θεός* geworden ist. (55: peperit hominem Deitatis instrumentum.) — 5) Cyrill 1277 sqq. 1294.

einer menschlichen Persönlichkeit [1]) in ihm verträgt. So greifen sie auf die Christologie zurück, welche dem Origenes und seinen Zeitgenossen geläufig war, und denken die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christus mit Vorliebe in der Weise ethischer Vereinigungen [2]). Aber was die unbestimmtere Christologie der früheren Zeit ertrug, die Persönlichkeit des Menschen neben der Persönlichkeit des Gottessohnes, — das ist vom Boden der Zweinaturenlehre aus nicht mehr möglich. Denn da gestattet es keine Einheit der Person. Und was für Origenes nach seiner Lehre von der Präexistenz der geschaffenen Geister und nach seiner antik realistischen Anschauung von dem Einwohnen persönlicher Geisteswesen in anderen Persönlichkeiten ganz ohne Bedenken war, das wird bei der gewöhnlichen Anthropologie und der kahler und verständiger werdenden Weltanschauung durchaus unerträglich. Denn die Verbindung Jesu mit dem Gottessohn kann nun nicht mehr durch die sittliche Hoheit Jesu erklärt werden. Sie soll ja vom ersten Augenblicke seines Lebens an beginnen [3]). Und zugleich kann sie nicht mehr als die bloße Annahme einer menschlichen Substanz durch den Gottessohn aufgefaßt werden, weil eine Verbindung zweier Personen doch eigentlich nur auf sittlichen Grundlagen möglich ist.

In Wahrheit also findet nach nestorianischer Annahme eine communicatio idiomatum zwischen beiden Naturen überhaupt nicht statt. Die Ausdrücke, welche von dem Gottessohne Mensch-

---

1) Theodoret 331: Cum naturas discernimus Dei Verbi naturam integram dicimus et personam sine dubitatione perfectam — nec enim sine persona fas est asseverare substantiam —, perfectam quoque naturam humanam cum sua persona. — 2) Das origenistische Bild von der Ehe (Theodoret und Theodor v. Mops. bei M. M. 331. 347). — γνώμῃ μὴ φύσει. — Nach Gottes εὐδοκία. — Societas bei M. M. 58. — 3) Nestorius bei M. M. 203. Der Logos war simul cum nascente. Nur der Prädestinationsgedanke bietet dafür eine Brücke (Dorner II. 37 ff.). Auch in der Voranstellung der Unsterblichkeit gegenüber der Sündenfreiheit und in dem kompakten Begriffe des πνεῦμα bei Theod. v. Mops. zeigt sich, daß die ethischen Gedanken schon tief in naturalistische verflochten sind.

liches aussagen, sind nur Redeweisen, ohne sachlichen Hintergrund [1]). Und wo sie mehr sein wollen, müssen sie verworfen werden. Die Vergottung der Menschheit Christi ist keine vollständige, sondern nur die höchste Erhebung zu dem Gnadenstande eines Gottessohnes, — wie sie auch den Gliedern der Gemeine bevorsteht [2]). Es sind freilich nicht zwei Söhne Gottes vorhanden. Denn mit dem menschlichen Gottessohne hat sich der ewige Gottessohn unzertrennlich zur Einheit zusammengeschlossen [3]). Aber das ist doch im Grunde nur eine besondere Weise derselben Gemeinschaft, welche ihn auch mit den anderen Gotteskindern verbindet [4]).

Wenn die nestorianische Christologie dem Glauben an die einzigartige Gottheit der einheitlichen Christusperson von ihrem

1) Nach Nestorius bei M. M. 89sqq. soll die Verbindung beider Naturen in dem „Worte Christi" gegeben sein, welches beide Naturen unzertrennlich verbindet. Also handelt es sich nur um Prädikate der Ehre und Würde, welche die menschliche Natur, als von der göttlichen in freier Gnade angenommen, erhält. Die Naturen aber bleiben schlechthin unverändert (58: non est mutatus conjunctione seu societate hominis Deus). Der Gegensatz gegen die eigentliche communicatio idiomatum ist immer mit Recht als das Kennzeichen des Nestorianismus angesehen. — 2) Ibas v. Ed. a. a. O.: quod ipse factus est, ego factus sum. — 3) Nestorius bei M. M. 55 (individua et inseparabilis connexio; divido naturas, conjungo reverentiam). 61. So ist Christus nicht ein „bloßer Mensch", sondern mit Gott verbunden, Gottes Mitarbeiter, sein Werkzeug, sein Plangenosse. (Alle diese richtigen und an sich fruchtbaren Gedanken sind innerhalb der Zweinaturenlehre unfruchtbar.) (Theod. v. M. a. a. O., p. 41: homo suscepit venerationem tamquam inseparabilem cum divina natura habens conjunctionem.) — 4) So sieht es Cyrill an 1277sqq. 1294. (Ehe. Ein Geist werden.) Nestorius bei M. M. 50sqq. Es ist eine individua et inseparabilis connexio des ewigen Logos mit dem zeitlichen Mariasohn, wodurch letzterem der Ehrenname „Sohn Gottes" pro meritis ex adoptione zukommt. Er war würdig, für die ganze Fülle der Gottheit als Tempel zu dienen. Am deutlichsten Theod. v. Mops. bei M. M. 41: Wir sprechen von einem Gott und Herrn Jesus Christus, wobei wir zunächst den Logos meinen, zugleich aber an den denken, welcher von ihm angenommen ist, Jesum von Nazaret, den Gott mit dem heiligen Geiste und Kraft salbte, — als mit dem Gottlogos Verbindung habend und an der Würde des Sohnes und Herrn teilnehmend.

Gesichtspunkte aus wirklich gerecht werden wollte, so müßte sie die Zweinaturenlehre wieder mit früheren loseren Formen der Christologie vertauschen, oder auf die Persönlichkeit des Logos verzichten und dann die Gottheit der menschlichen Christusperson in einer ganz anderen Weise begründen als bisher. Beides konnte sie nach dem Zuge der Zeit nicht. Und so ist sie, trotz der größeren historischen Besonnenheit und des besseren exegetischen Verständnisses, welche ihren Vertretern gegenüber den Gegnern nicht abzusprechen sind — oder vielleicht gerade wegen dieser Vorzüge —, nicht als ein vorwärts deutendes Element in der Geschichte der Lehre von der Gottheit Christi anzusehen. Das, was in jener Zeit religiös lebendig war, kam nicht zu genügendem Ausdruck. Die communicatio idiomatum blieb ohne jede religiöse Bedeutung. Das eigentümliche Doppelwesen, zu welchem der Erlöser geworden war, schwankte zwischen einer mythologischen Wundergestalt [1]) und einem rationalistisch aufgefaßten gottbegnadigten Menschen [2]). Nicht bloß dem heidnischen Fanatismus für die Pantanassa und für das Naturwunder, sondern auch dem religiösen Pathos und dem Glaubensinteresse an der wahren Gottheit der einheitlichen Person des Erlösers, ist diese Gelehrtentheologie mit innerer Notwendigkeit erlegen. Zwei sich innerlich fremde Persönlichkeiten, auch wenn sie zu der denkbar engsten ethischen Gemeinschaft gelangen, und auch wenn die menschliche innerhalb ihrer Sphäre der göttlichen als göttlich-menschliche noch so nahe gerückt wird, können doch nie eine einheitliche gottmenschliche Person bilden, so lange man auf die Verschiedenheit der Naturen, nicht auf die innere Einheit des Personenlebens den Ton legt.

7. Die eigentliche Kraft des kirchlichen Glaubens liegt ohne Zweifel auf Seiten der Richtung, welche von Athanasius aus über Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zu Cyrill von Alexandrien führt, und welche selbst zwar nicht monophysitisch ist, aber das, was der Monophysitismus später in theologischer Unbesonnenheit formuliert hat, noch unbefangen als religiösen Besitz

1) Cyrill bei M. M. 57sq.: theatricae fabulae, Verwandlung der Gottheit. — 2) Cyrill 1277. 1294.

in sich trägt. Nicht ohne Grund sind es diese Väter, an welche die lutherische Kirche ihre patristische Beweisführung für die communicatio idiomatum mit Vorliebe angeschlossen hat [1]). Die Vergottung der menschlichen Natur in Christus ist das eigentliche Glaubensanliegen der Kirche jener Zeit, — bei den Theologen in einer mehr mystischen, aber auf ethische Gesichtspunkte gerichteten Weise aufgefaßt, bei den Massen ohne Zweifel in rein magisch-physischer Weise gedacht, als eine Zaubermacht, welche man sakramental empfangen und durch ascetische Leistungen sich sichern müsse. Und diesem Glaubenstriebe mußte der Zug nach einer immer stärkeren Identifizierung des Göttlichen und des Menschlichen in Christus, nach einem immer völligeren Zusammenwachsen beider entsprechen.

Nicht exegetische oder historische Erwägungen konnten diesem Triebe eine Schranke setzen, sondern allein die besonnene Überlegung, daß mit dem Aufsaugen des Menschlichen in Christus in seine Gottheit, wie mit der Annahme einer Unvollständigkeit des Menschlichen in ihm zugunsten seiner Einheit mit dem Göttlichen, doch gerade das aufgegeben werde, was den religiösen Ausgangspunkt für die ganze Lehre bilden muß, nämlich die menschliche Natur selbst, welche vergottet werden soll.

Diese Überzeugung hat gegen Apollinaris entschieden, so sehr auch an sich das religiöse Pathos in der Lehre dieses ältesten Kenotikers dem Zuge der religiösen Zeitrichtung entsprach [2]), und so sehr er darin recht hat, daß man eine wirkliche menschliche Vernunftthätigkeit in Christus nicht ohne menschliche Persönlichkeit in ihm annehmen kann, die sich doch mit den gemeinsamen Prämissen auch der Gegner nicht verträgt. Aus zwei sich selbständig bestimmenden Substanzen kann nicht eine Person werden. So denkt Apollinaris die menschliche Natur bloß als eine empfängliche Substanz, also wohl beseelt, aber ohne das eigene, eigentlich geistige Vernunftleben (νοῦς). Die Ergänzung, welche sie fordert, bietet ihr der Logos, — der also in wirklicher Selbsterniedrigung in die Zustände des menschlichen Lebens eingeht. Auf diese Weise

1) Vgl. vorz. Chemnitz de duabus in Christo naturis. — 2) Vgl. Dorner a. a. O. I. 977 ff.

ist eine wahre Einheit Christi, eine rechte communicatio idiomatum möglich. Denn was die menschliche Natur leidet, das leidet dann auch der Logos, wie unser Geist mit dem Leibe, — und an der Gottheit des Logos hat seine Menschennatur unmittelbar teil. — Das kirchliche Gefühl entschied gegen ihn, weil er die Logos-Gottheit zu einer wandelbaren mache, also den arianischen Tendenzen, gegen welche sein Eifer sonst gerichtet war, selbst wieder Vorschub leiste, — vor allem aber, weil nach seinen Voraussetzungen gerade das wichtigste Stück der menschlichen Natur, welches von der Sünde besonders berührt wird, von der Wiederherstellung und Vergottung ausgenommen sei. Ohne solche Singularität hat Hilarius lebhafter als seine anderen Zeitgenossen auf ein wirkliches Sich-einsenken des Logos in die für ihn bereitete wunderbare und heilige Menschheit, also auf ein wahres Eingehen desselben in die Zustände des Erdenlebens hingewiesen. Aber was in seiner Lehre etwa von weiter führenden Elementen lag, hat für die Geschichte des Dogma keine Bedeutung gewonnen [1]).

8. Die Lehre Gregors von Nyssa ist neuerdings mehrfach der Gegenstand besonderer Behandlung gewesen [2]). Ich kann es nicht für ein glückliches Unternehmen halten, sie ohne Zusammenhang mit dem System des Athanasius darzustellen. Denn es giebt fast keinen Punkt, in welchem sich beide nicht berühren. Und aus der reicheren Lehrform bei Athanasius gewinnt man doch erst die Möglichkeit, die Absicht des viel weniger bedeutenden Gregor vollständig zu beurteilen. Außerdem hat der neueste Bearbeiter, wie mir scheint, durch Vernachlässigung einer genügenden Unterscheidung zwischen dem gesetzlich-moralischen und evangelisch-ethischen sich verleiten lassen, die wirklich höheren ethischen Elemente in Gregors Versöhnungslehre zu niedrig anzuschlagen. Vor allem hat er die Macht zu höherem sittlichen Leben zu wenig gewürdigt, welche nach Gregor in der lebendigen Hoffnung der

---

1) Vgl. Dorner a. a. O., S. 1039 ff. — 2) E. G. Möller, Gregorii Nyss. doctrinam de hominis natura illustr. etc., 1854. — Guilelmus Hermann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, 1875. Die angeführten Stellen schließen sich großenteils an diese Arbeit an.

Gottesgemeinschaft und in der Gewißheit des Adels der eigenen Natur liegt, — und welche doch die gesetzliche Sittlichkeit erst zur evangelischen macht. Eine gewisse Vermischung des Ethischen und Physischen liegt bei Gregor allerdings wie bei Athanasius vor; — aber sie ruht auf Elementen, die nicht ohne höheres Recht sind.

Die Sünde wird bei Gregor wie bei Athanasius zunächst bloß vom Gesetzesstandpunkte als Übertretung des göttlichen Gebotes aufgefaßt. Darum erscheint es ebenso möglich, sie durch Buße aufzuheben, als sie auch ohne die Macht des Christentums zu vermeiden. Sündlose Menschen giebt es auch vor Christus [1]). Und deshalb ist die Freiheit von der Sünde auch eine Forderung, welche den Christen nicht schrecken darf. Es versteht sich für Gregor von selbst, daß nur wer auf dem Wege des menschlichen freien Handelns seine Übereinstimmung mit Gott zeigt, also Gottes Willen thut, sich in die Gemeine der Gotteskinder einrechnen, also auch ihrer Güter getrösten kann [2]). Es versteht sich ihm auch von selbst, daß diese sittlich-gesetzliche Leistung dem Menschen nicht erspart oder etwa durch eine Leistung Christi abgenommen werden darf [3]). So hat Christi Werk nicht die Aufgabe, den Fall Adams im Sinne einer Versöhnung oder der Aufhebung des moralischen Unvermögens wieder gut zu machen. Gewiß denkt Gregor wie Athanasius, daß Gott auch ohne Christus zu vergeben und die Menschen in den status integritatis zu restituieren vermocht hätte. Auch tritt bei seiner ganzen Ansicht von der Sünde der Fall nicht wie in der nachaugustinischen Lehre hervor.

---

1) Wirkung der Buße 1, 724. 781; 2, 168 (Herm. 8). Sittliche Muster 1, 780 sqq.; 3, 653 (Elias, Johannes). — 2) 3, 292. 301. 169 B; 1, 727. Gott muß seiner Natur Abbild in dem Christen erkennen 728. Erst dann darf man Gott als Vater anrufen (Hermann a. a. O., S. 4). Das Christentum ist *θείας φύσεως μίμησις* 3, 271 oder richtiger *ἀγαθῶν θεοῦ ἐνεργείων* 272. Es handelt sich darum, frei das eigene Leben Gott ähnlich zu gestalten 3, 288. 300 D; 1, 751; 2, 58. — 3) Die sittliche Freiheit wird ganz wie bei den andern griechischen Lehrern betont 1, 752. 736; 2, 288; 3, 91. 53. Das schließt die Vergebung menschlicher Schwachheit nicht aus 1, 753. 777; 3, 274. 304.

Aber diese Möglichkeit einer gesetzlich-moralischen Unsträflichkeit verbürgt nicht das wahre Leben, dessen die Menschheit bedarf und zu dem sie bestimmt ist [1]). Denn die Kreatur ist der Eitelkeit verfallen. Als gefallen ist sie dem Weltfürsten als dem Sündenherrn unterworfen. Aber schon als Kreatur beherrscht sie der Weltfürst als der Herr des Todes. Sie ist wandelbar und vergänglich [2]). Sie trägt nicht das in sich, was über die Welt erhebt. — Die Menschheit, welche Christus angehört, besitzt dagegen die Macht des weltüberwindenden unwandelbaren Lebens. Und was sie so von den Nichtchristen unterscheidet, das eben ist das wirkliche Ergebnis des Werkes Christi.

Gott ist der unwandelbar Gute und Gerechte, so lehrt Gregor mit sehr starker Betonung der ethischen Seite des Gottesbegriffes. — Er ist auch das unwandelbare Leben. Beides ist eins [3]). Und darin ist die eigentümliche Mischung von Ethischem und Physischem in der Lehre Gregors vom Werke Christi begründet [4]). Es kommt alles darauf an, uns Anteil an diesem Leben Gottes zu verschaffen. Und es ist nur ein anderer, mehr mythologischer, Ausdruck für dieselbe Sache,

1) Denn das wahre Leben ist in der Gemeinschaft mit Gott 3, 327. — 2) Ohne Gottesgemeinschaft 2, 711. Veränderliches Leben, Sünde, Schmerz, Tod 3, 327. *ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀκινησία θάνατός ἐστιν* 3, 651. Das Sinnenleben erscheint selbst als Leidensleben. Aus 1, 780 sieht man, wie stark für Gregor Sünde und Leiden mit der Endlichkeit zusammenfließen und wie sehr der dualistisch-origenistische Zug durchwirkt 783. 785; cf. Gregor von Nazianz ad Cled. 1, 9. — 3) 1, 816 B. 828 C. 727 *ἀγαθὸς κατ᾽ οὐσίαν, ἅγιος*. Das „Geziemen" für Gott 3, 51. 64. 422; 1, 86. 814. Gottes Ehre ist die Durchführung seines Liebesplanes 3, 51. 229. 254. Die Sünde kann nicht stärker sein als Gottes Güte und Weisheit 1, 99; 3, 62. Alles wie bei Athanasius. — 4) Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut 3, 326. 327. 293. Er ist der *ὄντως ὤν* 3, 323, der unwandelbar bleibende, der deshalb im Dasein bewahren kann. Gott ist das Gute und darum das Leben 2, 582. Die Kraft des Lebens 1, 784. 785. — 5) Deshalb ist es nicht richtig, wenn Hermann meint, das wirkliche Heilswerk werde auf Gottes Macht, nicht auf seine Liebe und seine ethische Natur zurückgeführt (18. 19). Beides ist für diese Kirchenlehrer kein Gegensatz: der Liebeszweck des Schöpfers ist die Vergottung seines Ebenbildes, d. h. die Erhebung desselben über die weltliche Lebensform, — und er wird erreicht, weil die Liebe zugleich das Leben ist.

wenn es heißt, daß Christus in der Kraft seines unvergänglichen Lebens den Weltfürsten überlistet und überwunden, d. h. die Macht der Welt und Vergänglichkeit über das Menschengeschlecht durch die Offenbarung seines aller Vergänglichkeit und Weltlichkeit überlegenen menschlichen Lebens prinzipiell gebrochen hat [1]. So hat Christus die Weltlichkeit für uns überwunden, oder er hat unsere Menschennatur in einem Erstlingsteige an sich genommen und sie so in sich vergottet [2], d. h. über die Weltlichkeit und Wandelbarkeit erhoben.

Gewiß ist dieser Gesichtspunkt nach unserer Denkweise ein physischer. Aber er schließt für Gregor ein wichtiges ethisches Element ein. Die über das bloß gesetzlich Moralische hinaushebende Macht des sittlichen Lebens, d. h. das Prinzip des Wandels im Glauben und Geiste, ist nichts anderes, als die in der Gemeinschaft mit Gott gewonnene Gewißheit des Lebens. Es ist zuzugeben, daß Gregor nicht häufig Gelegenheit hat, diese Seite zu betonen. Aber schon aus dem Vergleiche mit der dargestellten Lehre des Athanasius würden wir das Recht haben, auch für Gregor solche Gedanken zu supponieren [3]. Und sie fehlen doch keineswegs bei ihm.

Das Leben, welches die Christen von den Nichtchristen unterscheidet, ist nach ihm allerdings erst im Jenseits zur Erscheinung zu bringen, wo wir das unselige Sinnenleben ablegen, wie auch Christus die Leiden dieses Lebens nicht erspart wurden und auch für ihn erst nach der Auferstehung die Vollendung kam [4]. Aber die Christen unterscheiden sich doch von

---

1) Oratio catechetica 22 sqq.; vgl. Gregor von Nazianz 1, 538. 678. 685 (der Offenbarungszweck 1, 685). — 2) 1, 822. *θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γενόμενος, ἀθάνατος ἐκ θνήτου.* 2, 585. Die Menge der hierhergehörigen Aussagen vgl. bei Hermann, S. 25. Dazu braucht der Glaube die wesentliche Gottheit Christi ctr. Apoll. 261. 227. 1, 734; 3, 69. Der Hinweis auf die Schöpfungsidee des Menschen 3, 64; vgl. Gregor von Nazianz 1, 672: *ἵνα τὴν εἴκονα σώσῃ καὶ τὴν σάρκα ἀθανατίσῃ.* 671: Er ward Mensch, damit wir Gott würden. 609: Wir sind durch sein Leiden umgeschaffen. — 3) Vgl. S. 83 ff. — 4) Auch Christus wird erst allmählich vollendet 3, 658. ctr. Apoll. 14. 15. Diese Kenosis ist natürlich nicht Sünde 1, 792; 3, 65. Die herrliche Verklärung war dabei immer mit gedacht 3, 64. 419. Der Tod als Vollendung 3, 99. 220. 523.

den Nichtchristen durch den heiligen Geist[1]), durch die Hoffnung[2]) und durch die Stimmung der Weltverachtung und der Gottesgemeinschaft, also durch die Gesinnung, welche der wahre Quell der ethischen Kraft ist. Auch in Christus war seine Menschheit doch im Prinzip von seiner conceptio an vergottet. Was ihm im Jenseits zuteil ward, das war nichts Neues, sondern nur die Offenbarung des bis dahin Werdenden[3]). So haben auch die Christen durch die Taufe dieses Leben als einen Besitz, — der in der Not dieses Lebens natürlich zunächst nur ein Hoffnungs- und Glaubensbesitz, also ein geistiges Gut sein kann[4]). Gewiß ist die Vergottung, von welcher Gregor redet, nicht die Heiligung, auch nicht die Gesetzeserfüllung. Denn diese kann auch der Vergottete als Vernunftwesen nur frei, noch Lehre und Vorbild Christi leisten (3, 115 C). Aber sie ist die Erfüllung mit den Kräften des Lebens, welche hier als Glauben und Hoffnung den Sieg über die Welt verbürgen, und ihn dort in der Auferstehung offenbar machen[5]).

Und wohl ist nach Gregor in der menschlichen Natur Christi die gesamte Menschennatur wie in einem Erstlingsteige ver-

---

1) 3, 304. Die Wandelbarkeit des Willens wird aufgehoben. Der heilige Geist 1, 101; 3, 310. 633. 300. 372. Er verweist auf die Zukunft, aber dadurch kräftigt er. Die *κακία*, welche aufgehoben ist 2, 585 sq. ist die weltliche Unfähigkeit zu wahrhaft wertvollem Leben. — 2) 1, 105; 2, 52. 60; 3, 431. Dies Moment wird bei Hermann S. 42 betont, aber nicht genügend geltend gemacht. — 3) z. B. 3, 659. — 4) 3, 219. 805. 97. 368. 100. 299; 2, 224. 219. 705. — 5) Die Macht der Hoffnung, eine siegeskräftige Sittlichkeit hervorzurufen 2, 52. 60!; 1, 105; 3, 431 ꝛc. Vgl. oben zu Theodor von Mopsuestia (das socinianische Motiv). — Der Zustand des Sinnenlebens schließt das wahre Genießen des höchsten Gutes aus 1, 785; 3, 252 sqq. Das wahre Genießen und Schauen Gottes ist natürlich das transcendente 2, 46; 3, 179; 1, 812, das wir hier nicht zu verstehen vermögen 736. — Es liegt in Hoffnung 1, 735. 736 — und ist übersinnlich 1, 783; vgl. 1, 100. 101. 104. 105. Gregor von Nazianz 1, 544. Jetzt tragen wir gar nichts oder wenig von Gott an uns; dann werden wir ganz gottartig, indem wir den ganzen und einigen Gott fassen 550. Christus betet schon jetzt für mein Heil, bis er mich zum Gott macht durch die Kraft seiner Menschwerdung.

gottet[1]). Aber das ist, wie der Vergleich mit der Lehre des Athanasius zeigt, doch nur im Prinzip der Fall. Die Welt und der Weltfürst sind durch Christus ein- für allemal besiegt. Aber Anteil an diesem Siege giebt doch nur die Taufe. Also faktisch gilt diese Naturverwandlung doch nur für die Gemeine Christi, nicht für die Nichtchristen[2]), welche ja das πνεῦμα nicht haben[3]). Und auch unter den Getauften können die nicht darauf rechnen, welche sich der Sünde hingeben[4]). Also es handelt sich um ein in die Menschennatur gebrachtes geistiges Leben, welches sakramental angeeignet und sittlich festgehalten werden muß. Es ist eine mystische Anschauung, welche ethische Absichten verfolgt, aber sie allerdings in der Weise von Naturprozessen verwirklicht denkt. Sie hat ihr höheres Recht darin, daß das Ethische in Gott zugleich die höchste Macht des Daseins ist, und daß die wahre sittliche Entwickelung in uns nie auf dem Wege der gesetzlichen Moral, sondern nur durch die Aufnahme höherer Motive und Überzeugungen, also durch Glaubensbegeisterung hervorgerufen wird.

Gregor betont für die Lehre von der Gottheit Christi ganz dieselben Momente, wie Athanasius. Der Mittelpunkt seiner Lehre ist die Vergottung der vollständigen menschlichen Natur in Christus, also die lebenskräftige communicatio der göttlichen Idiome an die Menschheit. Nicht auf ein

---

1) 2, 12. 473; 3, 92. 73 (2, 16). Alles, was Mensch heißt, ist Gott verbunden, d. h. potentia, und so, daß diese Verbindung ethisch festgehalten werden muß. Gott zwingt nicht zum Heil; er giebt nur die Kraft dazu 1, 736; 3, 90. 91; vgl. Gregor von Nazianz 1, 555. — 2) Daß Gregor 2, 16 „menschliche Natur und Christenheit“ im ganzen identifiziert, folgt aus dem Gesichtspunkte des damaligen Christentums. Deutlich bei Gregor von Nazianz 1, 646: auf das ganze Menschengeschlecht, d. h. auf alle Orte, Geschlechter, Alter, Handlungsweisen (cf. Irenaeus, Philosophumena). — 3) 3, 300. Das ewige Leben und das unaussprechliche Glück im Himmel giebt ἡ τοῦ πνεύματος χάρις. Daß Gregor gemeint haben sollte, auch die Heiden seien durch Christi Menschwerdung „vergottet“, ist ein ganz unvollziehbarer Gedanke. Die Taufe ist ja notwendig dazu. — 4) Das giebt Hermann (S. 30) selbst zu, vgl. 1, 727. 728; 3, 271. 292. 301 ꝛc. Die Buße muß die Taufe heilskräftig machen 3, 99.

Nebeneinanderstehen, sondern auf ein Sichdurchdringen beider Naturen kommt es an, — aber so, daß die menschliche Natur als unpersönliche, zur Ausdrucksform für das Leben des persönlichen Gottessohnes wird [1]). — Eine besondere Darstellung seiner Christologie und der des Gregor von Nazianz ist für unseren Zweck nicht erforderlich [2]).

9. Wohl aber wird es zum Schlusse angemessen sein, in dem neben Athanasius geistvollsten und folgerichtigsten Manne dieser Richtung, in Cyrill von Alexandrien, diese ganze Entwickelungsreihe noch einmal zu überblicken, ehe sie, in den Monophysitismus übergehend, von der Kirche verlassen wird.

Die Menschheit ohne Christus wird vom Teufel beherrscht durch Sünde und Tod, — oder ohne Bild: sie ist der Sünde und dem Tode, der weltlichen Vergänglichkeit und Eitelkeit preisgegeben. Und nicht durch seine Übermacht will Gott den Weltfürsten besiegen. Nicht durch ein Schöpfungswunder will der Gott der Ordnung und Gerechtigkeit ein Verhältnis aufheben, welches auf innerer Notwendigkeit ruht. Er geht als Mensch in den Kampf ein, überwindet als der sündlose und gerechte, also auf ethischem Wege, den Teufel. Er macht die menschliche Natur frei von der weltlichen Vergänglichkeit und Schwäche, indem er sie annimmt und in sich selbst mit seinem göttlichen Leben durchdringt und so prinzipiell über die Welt erhebt und vergottet [3]).

---

1) Auf Erden sind die zwei Naturen Christi noch verschieden 2, 589; die Gottheit ist nicht in den Leib eingeschlossen, Or. cat. 10. Nach dem Tode ist auch seine *σὰρξ* völlig vergottet 2, 590; gewandelt 2, 581; von der Gottheit verschlungen 2, 590sq.; 1, 943; 2, 609 *κρᾶσις*, aber ohne Verwandlung und Zusammengießen (hier die Ausdrücke von Chalcedon) cf. Gregor von Nazianz 1, 241: *χρίσας τὴν ἀνθρωπότητα τῇ θεότητι ὥςτε ποιῆσαι τὰ ἀμφότερα ἕν.* — 1, 671. 851 *μῖξις, κρᾶσις,* — *τὸ μεν ἐθέωσε τὸ δὲ ἐθεώθη,* — wie das Licht die Finsternis aufhebt. — Deshalb ein Wille 1, 548. Eins aus den zwei Naturen 1, 646. — 2) Die Kenosis des Logos ist nicht Veränderung seiner Natur, sondern die Annahme der menschlichen Natur 1, 943. cf. Gregor von Nazianz 1, 685. 728. 646. — 3) Die ethische Überwindung des Satan 1415. 1463. 1434. (Unsere Natur ist gerecht geworden gegen den Teufel.) Auch die Überlistung ist ethisch gemeint: er als der Stärkere, nicht der Welt

Dieses Werk des Gottessohnes ist das entscheidende. Die Menschheit, in ihrem Haupt und Vertreter hat nun recht gegen den Teufel erhalten [1]; das Gesetz in den Gliedern ist gerichtet, also die sündige Weltlichkeit der Menschen durch ein höheres Prinzip aufgehoben, — wie das Licht die Finsternis aufhebt [2]. So hat Christus die Befreiung gebracht, hat die Menschen freigekauft [3].

So ist die Menschennatur frei geworden [4]; wir sind zum „Sein" gewandelt, über Sünde und Verwesung erhoben [5]. Zunächst prinzipiell als Genossen der Natur Christi. Thatsächlich dann als Getaufte [6], — aber nicht in dem Sinne, als ob uns das „Leben" durch Gottes Allmacht zauberisch zu eigen werden könnte. Wir bedürfen, um es wirklich zu erlangen, des Geistes, welchen Christus sendet [7]; wir müssen in der echten Philosophie Christi sittlich uns bewähren [8].

In diesem Werke Christi, auf welches sich das christliche Heilsbewußtsein gründet, liegen nun die Bedingungen der Lehre Cyrills von Christi Gottheit.

Denn dieses Werk verlangt vor allem die volle und wesenhafte Gottheit in ihm. Schon weil sich in ihm die rechte Philosophie erschließt, also Gottes Wille völlig offenbar sein muß [9]. Näher, weil die menschliche Natur nur durch die Offenbarung der göttlichen in ihr aus den weltlichen Grenzen und Fesseln erhoben und befreit, also göttlich gemacht werden konnte. Alles Gewicht fällt dabei auf die göttliche *φύσις*, auf die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Was wir Persönlichkeit des Sohnes Gottes nennen, ist an sich viel weniger nötig, da es sich um Kräfte, nicht um Willensäußerungen handelt. Aber daß der Sohn Gottes nicht eine bloße in sich selbst wesenlose Äußerung

---

angehörige, verlockt den Gegner zum Streiten. Die Vergottung der menschlichen Natur in seiner angenommenen Natur, wie einer *ἀπαρχή* des *φύραμα* 1214. 1265. 1262. 1351. 1356. 1434. 1438 (*τῆς ἰδίας φύσεως τὸ πεπηγός τε καὶ ἄτρεπτον ἐγκατέχρωσε τῇ φύσει ἡμῶν*).

1) 1265. 1326. — 2) 1268. — 3) 1215 (Gregor von Nazianz, Gegenwirkung gegen Adams Fall 1, 24. 25). — 4) de inc. D. 29; cf. 1268. 1351. 1356. — 5) 1269. — 6) 1465. de inc. D. 27. — 7) de inc. D. 33. — 8) de inc. D. 33. — 9) 1262.

des Vaters, nicht ein „Nichts", ein ohne eigenen Bestand Gedachtes ist, das ist allerdings ein religiöses Interesse ersten Ranges. Denn sonst wäre Christus nichts als ein hervorragender Gottesmann. Ja Gott selbst müßte wesenlos sein, wenn sein Ebenbild wesenlos wäre [1]). Also eine wirkliche Hypostase des Sohnes Gottes in Christus ist religiöses Postulat. Daß diese als Persönlichkeit gedacht wird, versteht sich nach dem gesamten Denken der Zeit von selbst, hat aber im System an sich keinen zureichenden Grund.

Ebenso verlangt das Werk Christi eine vollkommene und unverletzte menschliche Natur, an welcher die Befreiung von der Welt vollzogen wird und in welcher die Herrschaft des Satan auf sittliche Weise gebrochen werden kann [2]). Also zwei ungleiche und ungleichartige Naturen in Christus bilden die Voraussetzung des Heilswerkes. In diesem Sinne ist natürlich Cyrill ein Dyophysit [3]). Die Anlage der menschlichen Natur zur überweltlichen Art des Seins, also ihre Schöpfung zum Ebenbilde Gottes, bietet die Möglichkeit der persönlichen Vereinigung beider Naturen.

Aber wenn die zwei Naturen in Christus die Voraussetzung der Lehre von der Gottheit Christi bilden, so entfaltet sich das wirkliche Leben dieser Lehre in der wahren persönlichen Einheit dieser beiden Naturen, also in der communicatio idiomatum.

Vereint sind beide Naturen; keine ist forthin ohne die andere zu denken [4]); sie sind — das scheut sich Cyrill so wenig wie Athanasius zu sagen — zu einer Natur geworden, einer Christusnatur, wie aus Seele und Leib eine Menschennatur wird, wobei doch die Naturen von Seele und Leib an sich unverwandelt und unvermischt bleiben [5]). Cyrill will mit diesen Ausdrücken also nicht leugnen, daß die menschliche und die göttliche Natur in Christus auch nach der Menschwerdung vorhanden bleiben, — daß beide weder vermischt noch verwandelt

1) 1203 f. 1207 (*ἀνύπαρκτον*, *ἰδικῶς οὐχ ὑφεστηκὼς* ist so viel wie *μηδὲν*, Gegensatz zum *ὄν*). — 2) 1207. 1214. de inc. D. 1. 15. 17. — 3) 1207. — 4) de inc. un. 9; vgl. S. 1226. 1238. — 5) 1290. 1292 (sie bleiben an sich jede *ἕτερόν τι* nach ihren *λόγοι*). 1268. 1472.

werden. Sonst würde ja seiner Heilslehre der Boden entzogen; — die menschliche Natur in uns würde nicht verherrlicht, sondern müßte in der Gottheit aufgehen. Wohl aber will er beide so lebensvoll zu persönlicher Einheit verbunden denken, — daß sie nicht neben einander, sondern in einander wirken. Kein Ausdruck ist ihm stark genug, um diese wirkliche Einigung beider Naturen zu betonen [1]).

So gelten zunächst im weitesten Sinne die Aussagen von Christus, welche die Kirche später als eigentliche communicatio idiomatum bezeichnet. Die eine Christuspersönlichkeit ist das Subjekt aller Prädikate der göttlichen wie der menschlichen Natur. Und da sie sowohl Mensch als Gott heißen kann, so eignen dem Menschen Christus (nach seiner göttlichen Natur) göttliche Prädikate, — dem Gott (nach seiner menschlichen Natur) menschliche. Gott ist geboren, gekreuzigt, gestorben. Der Mensch Christus ist von Ewigkeit, das Kind ist der Schöpfer der Welt [2]).

Aber das ist doch im ganzen ein Schema von mehr formellem und theoretischem Interesse. Religiös unendlich wichtiger ist es für Cyrill, daß wirklich eine innere wirksame Gemeinschaft beider Naturen unter einander stattfindet.

Zwar der ewige Gottessohn kann durch die Menschwerdung nicht verändert und in weltliche Schranken herabgezogen werden. Das versteht sich für Cyrill von selbst. Den heidnischen Gedanken einer Kenose des Sohnes Gottes im Sinne seines Eingehens in Werden und Leiden verwirft er mit Entrüstung [3]). Wo es sich um eine „Natur" handelt, wäre ja solche Kenosis der einfache Rückfall in die Naturreligion. Der Sohn Gottes nimmt an den weltlichen Zuständen seiner Menschheit als geistige, rein wirkende, leidensunfähige Substanz teil [4]).

---

1) 1238 ἐμπλάκη. 1242 ἕνωσις ἀδιάτμητος. οἰκείωσις 1268. Fleischwerden 1302 (vgl. Gregor von Nazianz 1, 671. 851 sq.; Gregor von Nyssa 1, 943 κρᾶσις μῖξις). Der Ausdruck κρᾶσις dagegen abgelehnt 1472. — 2) 1250. 1310. 1471 (Gregor von Nazianz 1, 672 ὁ ὢν γίνεται, ὁ ἄκτιστος κτίζεται. — 3) 1195. 1199. 1202. 1223 (die rechte Kenosis 1302). — 4) 1338. 1470. de inc. un. 29. (Als die Leiden erkennend, aber nicht leidend 1365 sqq. Scholia de inc. un. C. 8. 15. S. 1365 ff.)

Ganz anders die menschliche Natur. Wohl bleibt sie menschlich; aber sie hört auf, weltlich-menschlich zu sein; sie wird vergottet, über Tod, Vergänglichkeit und Sünde hinausgehoben, also göttlicher Prädikate teilhaftig [1]). Sie empfängt Gottes Herrlichkeit und das Recht, angebetet zu werden [2]). Auch der Leib, über alle φθορά hinausgehoben, wird vergottet [3]). Indem der Gottessohn an der Niedrigkeit des Fleisches teilgenommen hat, hat er ihm seine Hoheit mitgeteilt [4]), weil es zum „Fleische des Logos" geworden ist. So strebt die Christologie Cyrills ohne Zweifel zum Monophysitismus nach seiner religiösen Art. Die menschliche Natur soll durch die göttliche zur wirklich göttlichen werden, obwohl sie nicht aufhört, menschliche Daseinsform zu haben. Denn was angebetet werden darf, das ist φύσει θεός, nicht mehr θεός in dem altgriechischen Sinne des Wortes, wie es noch Athanasius gebraucht, und wie es auch den Gliedern der Gemeine zusteht.

Diese Vergottung der menschlichen Natur denkt Cyrill erst in der Verklärung zum wirklichen Ausdruck gekommen. Er hat gleich seinen Vorgängern gesundes Gefühl genug, in dem irdischen Christus noch ein unvollständigeres Durchwirken der Gottheit, ein wahres Werden und Entfalten anzunehmen [5]).

Aber da doch prinzipiell durch die Menschwerdung selbst die menschliche Natur mit der göttlichen geeint ist, so kommt es zu einer psychologisch verständlichen Auffassung des Erdenlebens Christi dennoch nicht. Abgesehen davon, daß die Christusperson als eine göttliche an sich im Wissen und Können über allen weltlichen Schranken steht, ist sie doch auch als menschliche so sehr prinzipiell darüber erhoben, daß ein Bedürfen, Nichtwissen, Beten rc. Christi nur aus dem Gesichtspunkte des vorbildlichen Handelns nicht aus seinen eigenen Zuständen verstanden werden kann [6]). Eine menschliche Persönlichkeit aber ist in

1) 1233. 1242. 1262 (nicht mehr „bloße Menschheit"). — 2) 1233. 1242. — 3) 1265. 1242. 1269. — 4) 1265. 1471. Schol. de inc. un. C. 12. — 5) de inc. un. 15. — 6) 1322—1326 (das Gebet in Gethsemane soll uns die rechte Haltung in der Versuchung zeigen). Vgl. Gregor von Nazianz 1, 542: sofern er uns vertritt.

Christus natürlich nicht denkbar, — vielmehr wird dieselbe gegenüber Nestorius entschieden bestritten [1]).

Der ganze Prozeß, aus welchem die Person Christi geworden gedacht wird, ist also ursprünglich ein Naturprozeß, aber ein Naturprozeß, welchem man ethische Wirkungen zutraut. Naturbilder sollen ihn erklären, wie sie zum Teil schon bei Origenes vorkommen. So die Verbindung von Seele und Leib, die, ohne ihre Art zu verlieren, doch in unzertrennlicher Einheit der Menschennatur verbunden sind [2]). So das später so unendlich viel benutzte Bild von durchglühtem Eisen, in welchem jede Eisenpartikel vom Feuer durchdrungen ist [3]). So der brennende Dornbusch aus Ex. 3 [4]), die glühende Kohle [5]), der Duft in der Lilie [6]), die vergoldete Lade [7]). Bald mehr bald weniger zutreffend sollen doch alle diese Bilder auf dem Naturwege einen Prozeß persönlich-sittlicher Art erklären. Auf dem Boden der Zweinaturenlehre gewachsen, kann sich diese Christologie nicht über den Naturcharakter erheben, und auch wo sie als Monophysitismus ihre ursprüngliche Hülle sprengt, — ist es doch wieder auf dem Wege des Naturprozesses.

10. Wenn wir die in diesem Kapitel dargestellte Entwickelungsphase der Lehre von der Gottheit Christi betrachten, so ergiebt sich folgendes Gesamturteil. Die ganze Lehrbildung arbeitet noch mit durchaus antiken Vorstellungen. Die „menschliche Natur" wird wie ein real Existierendes gedacht, in der Weise platonischer Ideeen [8]). Die Mächte der geistigen Welt, wenn sie als wesenhaft und wirkend gedacht werden sollen, werden zugleich als personartig vorgestellt. Das Zustandekommen habitueller, über Welt, Tod und Sünde hinaushebender Kräfte in der menschlichen Persönlichkeit wird, obwohl Ethisches bezweckt wird, doch thatsächlich auf dem Naturwege vermittelt gedacht, wie durch eine göttliche Zaubermacht. Daneben geht als notwendige Ergänzung

---

1) 1306 sqq. — 2) 1222. 1223. 1292. 1365 sqq. — 3) 1358. — 4) 1292. — 5) de inc. un. 9. — 6) de inc. un. 10. — 7) de inc. un. 11. — 8) Denn nicht die Kirche als ethische Einheit, als „moralische Person", sondern die Menschheit als natürliche Einheit ist es, an welcher der Erlösungsgedanke ursprünglich orientiert ist.

die moralische Anschauungsweise, nach welcher diese göttliche Gabe durch sittliche Haltung bewahrt werden muß. Die Veränderung des Zustandes, in welchen uns die Endlichkeit und die Sünde versetzt haben, — nicht die Ausgleichung der Schuld und der moralischen Trennung von Gott, — ist es, worauf aller Nachdruck fällt. Aber in der Veränderung des Zustandes sind allerdings auch die Kräfte der höheren Sittlichkeit gegeben. Also laufen in antik-mystischer Weise naturalistische und ethische Prozesse ineinander. Der ethische Gottesbegriff wird einerseits in der Homousie des Sohnes und in dem kühnen Idealismus, welcher Leben und Gutes als identisch faßt, zu echt christlicher Höhe geführt. Anderseits haftet der aus der Naturreligion stammende Charakter der altchristlichen Gotteslehre auch diesen Kirchenlehrern an [1]), — und mit ihm das Nebeneinanderlaufen von gesetzlicher Ethik und magischer Naturwirkung. Und da die Rücksicht auf das Elend der Weltlichkeit die Rücksicht auf die darin begründete sittliche Schwäche weit überwiegt, so tritt auch der eschatologische Charakter des Christenheils durchaus in den Vordergrund gegenüber dem gegenwärtigen Besitz desselben in der Kraft der Hoffnung und der Gewißheit des Sieges über die Welt [2]). Und ob auch die theologische Besonnenheit dieser Theologen groß genug war, in dem Erdenleben Christi Raum für eine Entwickelung des Menschlichen zu lassen und das Göttliche im Menschlichen nur allmählich zum Ausdruck kommend zu denken, — für eine Gottheit Christi, mit welcher ein psychologisch verständliches Erdenleben bestände, haben sie dennoch keine Stelle; denn mit einem naturhaft gedachten Göttlichen reimt sich dasselbe nicht.

So ist diese Christologie in ihrer damals offiziell gewordenen Lehrgestalt nach allen Seiten hin unterhalb der christlichen Ziele

---

1) Bezeichnend ist die einfache Berufung auf Porphyrius bei Gregor von Nyssa 1, 944. Auch die ethischen Mächte erscheinen eben naturartig wirkend und sich mitteilend. — 2) So leistet diese Lehre trotz ihres mythologischen Aufwandes für die Heilsgewißheit des Christen thatsächlich nicht mehr als die socinianische Lehre von Christus, welcher durch die Verkündigung der Unsterblichkeit den sittlichen Vorschriften Nachdruck giebt, und zur Tugend begeistert.

und Interessen geblieben. Ihre Formeln bieten im günstigsten Falle die christliche Wahrheit in unterchristlicher Form, eignen sich also auf keinen Fall dazu, das wirklich entscheidende letzte Wort für den christlichen Glauben an die Gottheit Christi zu bieten.

Während aber alles Unterchristliche dieses Lehrtropus sich in der Lehre von den zwei Naturen in Christus darstellt, äußern sich alle lebendigen religiösen Triebe in der Lehre von der communicatio idiomatum.

Was uns an Christi Gottheit religiös bedeutsam ist, das ist, was wir von ihm als seine Glieder mit empfangen. Daß in ihm, und damit in allen, welche seiner Menschheit angehören, das menschliche Leben zum überweltlichen, göttlichen Leben geworden ist, darauf fällt mit vollem Rechte alles Gewicht. Freilich kann von diesem Gesichtspunkte aus die Einzigkeit Christi nur dann richtig verstanden werden, wenn man betont, daß er durch sein Lebenswerk die Quelle des göttlich-menschlichen Lebens geworden ist und bleiben muß, wenn man ihn also als die Offenbarung Gottes für seine Gemeine in seinem geschichtlichen Heilswerke ansieht. Wo das, wie hier, nicht genügend betont wird, da muß der Trieb der Gemeine, diese Einzigkeit Christi festzuhalten, sich darin äußern, daß irgendwie auf dem Naturwege seine Menschheit schlechthin über die unsere erhoben wird. Wenn das so ausgedrückt wird, wie bei Cyrill, daß auch der Menschheit Christi jetzt Anbetung zukommt, — so ist damit die Zweinaturenlehre thatsächlich gesprengt; die Menschheit ist φύσει Gottheit geworden, wenn sie auch noch Menschheit heißen soll. Also der Monophysitismus ist innerlich notwendig geworden. Nur auf dem Boden einer rein ethischen Gotteslehre kann dieser Schritt geschehen, ohne die Wahrheit der Menschheit Christi aufzuheben.

Bei den anderen Führern dieser Richtung aber soll die Vergottung der menschlichen Natur nicht über die Grenze hinausgehend gedacht werden, deren auch unsere Natur erfahrungsmäßig fähig ist, wenn wir sie als verklärte in das Auge fassen. Sie soll durch den sich offenbarenden Gott, der sie zu seinem Gefäße macht, über die Welt erhoben und mit ihm als sein an-

gemessenes Organ vereint werden. Daß sie dabei nur als Natur, nicht als Person in Betracht kommen kann, versteht sich auf dem Boden der Zweinaturenlehre. Die menschliche Persönlichkeit macht auf diesem Boden den einheitlichen Christus zu zwei nur ethisch zusammengefügten Personen, widerspricht also dem ersten Bedürfnisse des christlichen Glaubens.

Neben diesem Hauptgesichtspunkte tritt uns das Interesse an der Gottheit Christi bei diesen Lehrern auch darin entgegen, daß die menschlichen Wirkungen Christi, als von dem ausgehend, welcher zugleich Gott ist, die Kräfte göttlicher Wirkungen mit sich führen, — obwohl die Gottheit nicht selbst in die Weise der menschlichen Wirkung eingeht. Darin liegt der völlig richtige Gedanke, daß die Gemeine in dem Werke des Menschen Jesus die weltregierende und die Welt zum Ziel führende göttliche Macht, Weisheit und Liebe erfährt. Aber befriedigend ist das noch nicht ausgedrückt und kann es auf dem Boden der Zweinaturenlehre nicht werden.

Denn daß das menschliche Thun in Christus selbst ein göttliches, das göttliche selbst ein menschliches ist, nicht daß das göttliche und das menschliche Thun als an sich geschiedene mit einander zusammenwirken, ist doch der wahre Eindruck, welchen die Gemeine von dem Werke ihres Stifters hat. Der religiöse Trieb drängt zu einem „Monophysitismus" höherer Art.

Und wenn diese einheitliche Christusperson Gott und Mensch heißt, wenn deshalb Gott leidend, geboren, gestorben, der Mensch allmächtig und ewig genannt wird, — so ist darin gewiß das Geheimnis des Christusglaubens ausgedrückt. Aber auf dem Boden der Zweinaturenlehre können das doch immer nur Redeweisen ohne wahrhaften Inhalt sein. Denn sonst müßte der unveränderliche Gott in den Wandel der Welt verstrickt sein, was alle diese Theologen mit Recht als heidnisch abweisen, — und der geschaffene Mensch müßte zur unendlichen Schöpfermacht werden. Wahrhaften Sinn können solche Ausdrücke erst erhalten, wenn man nicht an eine göttliche Natur persönlicher Art denkt, sondern an den geistig-ethischen Gott, welcher sich in der für ihn erschlossenen geistigen Persönlichkeit selbst zum Ausdrucke bringt,

so daß er vollkommen menschlich, das Menschliche aber vollkommen göttlich wird.

So weisen alle religiösen Triebe der Lehre über das Schema von den zwei Naturen hinaus, und weisen auf eine lebensvollere und reinere christliche Lehre von der communicatio idiomatum.

Kapitel IV.

Die altkirchliche Feststellung des Dogma auf Grundlage der Zweinaturenlehre.

1. Die Geschichte der Lehre von der Gottheit Christi hatte seit dem Konzil von Nicäa die immer steigende Neigung gezeigt, den eigentlichen Mittelpunkt des christlichen Glaubensinteresses an Christus in der Durchdringung der menschlichen Natur, wie er sie angenommen hat, durch die Gottheit, und damit in der Vergottung der menschlichen Natur überhaupt zu sehen. Eine ursprünglich ethisch-intellektualistisch gedachte, jedenfalls durchaus auf ethische Ziele hin orientierte Vorstellung, welche aber der Natur der Sache nach mehr und mehr in das mystische Dunkel übernatürlicher Naturvorgänge zurücksinken mußte und immer mehr mit einer phantastischen Vorstellung von der „menschlichen Natur" als einer übersinnlichen Realität und mit einem noch halb der Naturreligion angehörigen Gottesbegriffe verflochten erscheint. Da nun die natürliche Tendenz der christlichen Frömmigkeit dahin geht, der Einzigkeit der Person des Erlösers gewiß zu werden, — da die Neigung zu der Annahme magisch-sakramentaler Naturvorgänge mit ethischen Erfolgen in der heidnischen Stimmung der orientalischen Volkskreise begründet lag, — da ferner der Marienkultus, der als Erbstück aus dem Gottesdienste der Isis und der großen Göttermutter das eigentliche Herz der Volksfrömmigkeit war, eine Steigerung der Ansicht von der Hoheit des Christus-

kindes bedingte: — so kann es uns nicht überraschen, daß die volkstümliche Richtung unseres Dogma nach der Seite des Monophysitismus hin lag, — also dahin ging, die von dem Gottessohne angenommene Menschennatur durch einen Wundervorgang völlig zur Gleichheit mit der Gottheit emporgehoben zu denken, — so daß nach der Menschwerdung in Wahrheit nur noch eine Natur, die göttliche, in Christus bleibt. Erst dann schien die volle Wahrheit der beliebten Paradoxa der Volksfrömmigkeit gesichert, nach welchen Maria Gott geboren und der ewige Sohn Gottes gelitten hat. Der Nestorianismus war der Volksströmung zuwider. In Ephesus (431) stehen die römischen Soldaten und der Präfekt auf Seiten des nestorianischen Gegenkonzils, die aufrührerische Volksmenge auf Seiten des Konzils, das im Tempel der Pantanassa gefeiert wird, — und so ist's in Konstantinopel und in Alexandrien gleicherweise gewesen.

Daß das Dogma trotzdem nach einem scheinbaren Siege der Monophysiten mit ihrer entschiedenen kirchlichen Niederlage endigte, das erklärt sich aus mancherlei Gründen. Auch aus rein äußerlich politischen. Denn die Akten der Konzile von Ephesus und Chalcedon zeigen alles andere eher als wirkliche Religion und Wissenschaft, und jeden anderen Geist eher, als den heiligen Geist Christi. Protestanten, welche an dem „taubstummen" vaticanischen Konzil so großen Anstoß nehmen und doch vor den Formeln von Chalcedon ungemessenen Respekt bezeugen, können nicht dringend genug auf das Studium dieser Konzilsakten hingewiesen werden. Sodann aber erklärt sich dieser Ausgang dadurch, daß die Einflüsse des nüchterneren Occidents und der echt hellenischen Gebiete sich geltend zu machen anfingen, daß die zu Ephesus unterlegene Minorität mit Preisgebung der Personen und Formeln, die sich nicht retten ließen, um so entschiedener das letzte Bollwerk verteidigte, welches dem Aufsaugen des historischen Christus durch eine wunderbare mythologische Göttergestalt noch widerstand: das Festhalten an der bleibenden menschlichen Natur in ihm. Endlich wirkte auch bei den Besseren ohne Zweifel das Gefühl, daß der Monophysitismus nicht eine „Vergottung unserer Natur" im Sinne des Athanasius, sondern ein Gericht über dieselbe zugunsten der einen Person Christi bedeute. Denn diese Ver-

gottung kann auf uns nicht übertragen werden, weil sie das Menschliche an sich aufhebt, — und das Werk Christi wird bei dieser Vorstellung im Grunde zu einem wesenlosen Scheine.

Und trotzdem hat die Kirche zu Ephesus und Chalcedon ihre letzten Entscheidungen nur treffen können, indem sie den eigentlichen Orient für immer von der großen Kirche lostrennte, und nicht, ohne daß doch nestorianische wie monophysitische Richtungen auch in ihr und unter ihren Formeln immer neues Leben gewonnen hätten. Und während sowohl die nestorianische Christologie mit ihrer Vereinigung eines göttlichen Menschen mit dem Gottessohn, als die monophysitische mit ihrem aus menschlichem Naturstoff seine Erscheinungsform bildenden einheitlichen Gott, wenigstens etwas Denkbares bieten, wenn es auch etwas noch so wenig Befriedigendes ist, bietet die chalcedonensische Christologie wohl richtige Verneinungen, aber eine positive Lösung, welche jede Möglichkeit des psychologischen Verständnisses ausschließt und sich nur einfach durch die Macht von Behauptungen, hinter denen das Anathema steht, und als Glaubensmysterium, das man zu verehren aber nicht zu erkennen hat, Geltung verschaffen kann. Über Verneinungen und Behauptungen kommt weder der berühmte Brief Leos an den Flavian hinaus, noch die auf ihm ruhende Formel des Konzils. Wer zu einer lebensvolleren Auffassung der Gottheit Christi durchdringen wollte, — der mußte doch wieder über die strenge Grenze der chalcedonensischen Formel hinaus auf Athanasius und vor allem auf Cyrill zurückgreifen. Von dem Boden der Zweinaturenlehre aus und ohne eine wirklich ernsthafte Berücksichtigung des Werkes Christi als des Versöhners mit Gott und des Königs in dem sittlichen Gottesreiche entworfen, konnte die Lehre im besten Falle nur mit Verneinungen abschließen, welche im Grunde nicht mehr besagen können, als daß die Gottheit Christi weder im Widerstreit mit seinem menschlichen Wesen stehe, noch dasselbe unberührt lasse, noch es verwandle oder absorbiere, — und daß sie selbst nicht als eine Verweltlichung oder Erniedrigung Gottes, sondern als die Offenbarung des Überweltlichen, welches ewig und überweltlich bleibt, in der geschichtlichen Form eines Menschenlebens zu betrachten ist.

2. Die Verneinungen des chalcedonensischen Konzils sind, wenn man sich einmal auf den Boden der Zweinaturenlehre und der seit Athanasius herrschenden Heilslehre stellt, ohne Zweifel richtig und angemessen. Die Gottheit Christi darf weder die Wahrheit seines menschlichen Daseins aufheben, noch darf sie auf Kosten der unveränderlichen Überweltlichkeit Gottes, also durch einen naturalistisch-heidnischen Gottesbegriff, ermöglicht werden (ἀτρέπτως). Denn mit dem christlichen Gottesbegriffe fällt auch das christliche Heil, — und mit dem wahren menschlichen Dasein Christi unser Anteil an seinem Werke, und unser Zusammenhang mit ihm, worauf doch das eigentliche Glaubensinteresse an der Gottheit Christi ruht. Die Gottheit Christi kann auch nicht auf dem Wege des Naturwunders, wie durch einen chemischen Prozeß, begründet gedacht werden, so daß man an die Bildung einer zwischen Gott und Menschen stehenden eigenartigen Natur denken könnte (ἀσυγχύτως). Denn eine solche Gottheit könnte wohl ein Gegenstand des historischen und metaphysischen Staunens sein, aber sie wäre ohne jede lebendige Beziehung zu uns und unserem Heil; auch wenn man ganz davon absehen will, daß die Analogie physischer Prozesse für das geistige Leben nicht gelten kann; denn dieses Moment würde jener Zeit schwerlich verständlich gewesen sein. Die Gottheit Christi aber kann ebenso wenig ohne eine communicatio idiomatum gedacht werden. Denn wenn in Christus das Göttliche und das Menschliche ganz fremd neben einander stünden oder gar von einander geschieden wären, — so wäre eben das in ihm nicht zu finden, was der christliche Glaube fordert: die Gemeinschaft mit Gott in dem Menschen Christus. Seine Person wäre eher ein Gericht für uns, und verkündete uns das Urteil, daß selbst in dieser Wunderpersönlichkeit nicht, also überhaupt niemals, das Göttliche menschlich zur Erscheinung kommen kann. Und wären beide Naturen nur äußerlich zusammengefügt, ohne innerlichen Zusammenhang, — so wäre wohl für diesen einzigen Fall in diesem Christus wegen seiner schlechthin einzigartigen Besonderheit, das Göttliche einmal mit dem Menschlichem geeint. Aber das könnte in keiner Weise von prinzipieller Bedeutung für die Gemeine sein. Denn an dem, was rein individuell und einzigartig in Christus ist, kann die Gemeine höchstens

ein historisches Interesse haben. Seine religiöse Bedeutung für uns liegt nur in dem, was von ihm als unserem Haupte auf uns übergehen kann (ἀχωρίστως ἀδιαστάτως ἀδιαιρέτως). Wenn die Gottheit Christi für die Gemeine Glaubensinteresse haben soll, so muß das Göttliche und das Menschliche in ihm wirklich innerlich verbunden und als Ausgangspunkt für göttlich-menschliches Leben in den Seinen gedacht werden (communicatio idiomatum).

3. Aber wirklich vorstellbar ist die Gottheit Christi nach dem Schema der chalcedonensischen Formeln nicht. Schon ihre Motivierung ist unzureichend. Die Vergottung der menschlichen Natur, deren Erfahrung den Ausgangspunkt der ganzen Aussagen bildet, ist nicht mehr wie bei Irenäus oder in den Philosophumena [1]), eine in der vollständigen Gottesoffenbarung, welche wir als Christen besitzen, nachweisbare Thatsache; noch weniger wird sie auf das Bewußtsein der Sündenvergebung, der Kindschaft und der Einheit des überweltlichen Zweckes gegründet, deren die Gemeine in Christus gewiß ist. Vielmehr soll sie in erster Linie in der Erhebung der Menschen über den Tod bestehen, also in einem Momente, das doch erst eschatologisch zu erproben ist. Und wenn dieses Moment als ein gegenwärtiges in der Hoffnungsfreudigkeit und Weltüberwindung nachgewiesen werden soll, welche sich besonders im Martyrium für Christus offenbaren, — so ist doch sowohl die Märtyrerfreudigkeit als die feste, fast sinnliche, Gewißheit des unsterblichen Lebens, keineswegs eine besondere Eigentümlichkeit der christlichen Gemeine oder auch nur der nachchristlichen Zeit. Lange vor Christus meinten die Teilnehmer der Mysterien das ewige Leben, dessen sie durch heilige Weihen teilhaftig werden sollten, mit den Augen geschaut zu haben. Lange vor Christus hat der Buddhismus seine Blutzeugen gehabt, — und der Islam sowie das nichtchristliche Judentum haben in den nachchristlichen Zeiten an Gewißheit des ewigen Lebens und Märtyrerfreudigkeit dem Christentume nicht nachgestanden. Also es ist eigentlich ein schwankender Grund, auf welchem der Glaube

1) Im Stile des johanneischen Evangeliums.

dieser kirchlichen Richtung an die Gottheit Christi erbaut ist. Eine haltbare Überzeugung von dieser Gottheit ist nur auf Grund der Erfahrungen möglich, welche die Gemeine im Unterschiede von der übrigen Welt wirklich an sich nachweisen kann. Und dabei kann es sich nur um die volle Offenbarung Gottes, d. h. seines Heilswillens mit der Welt, um die Erfahrung seiner Vaterliebe und um das Empfangen der Motive Gottes als ethischer Gesamtmotive der Gemeine handeln. Von solchen Gesichtspunkten aber war jene Zeit fern.

Mit dieser ungenügenden Grundlage ist aber auch die Erfolglosigkeit der ganzen Lehre von vornherein gewiß. Weil es ein Naturprozeß, wenn auch mit übernatürlichen und ethischen Wirkungen, ist, auf den alles ankommt, so muß die Gottheit Christi in dem Schema von zwei in ihm verbundenen Naturen zum Ausdruck kommen. Gott und Mensch aber, wie sie sich im Reiche Gottes begegnen, stehen sich überhaupt nicht wie zwei metaphysisch geschiedene Naturen gegenüber, sondern wie Geist dem Geiste, wie die ewige Persönlichkeit der gewordenen, — also ethisch. Die Gottheit Christi kann daher aus dem Verhältnisse von zwei Naturen, welche sich als Schöpfer und Kreatur, als unendlich und endlich, als schaffend und leidend gegenüberstehen, im christlichen Sinne überhaupt nicht verstanden werden. Zwei Naturen sollen in einer Person vereinigt gedacht werden, und zwar zwei Naturen, die sich metaphysisch gegenüberstehen, so daß die Art der einen die der anderen ausschließt, wie Unveränderlichkeit, Allwissenheit, Allmacht das Werden, Lernen, Leiden. Die zwei Naturen sollen nicht auf zwei Personen verteilt sein; — der Nestorianismus ist verworfen. In einer Person aber kann doch nur ein Bewußtsein, ein Gefühl und ein Wollen sein. Denn die Persönlichkeit ist ja gar nichts anderes als das einheitliche geistige Selbstbewußtsein. Wohl konnte die alte Psychologie es sich vorstellen, daß unsere Seele, ohne selbst zu leiden, am Leiden des Körpers teilnehme. Denn der Körper hat kein besonderes Bewußtsein. Aber wenn er, wie das doch in der menschlichen Natur Christi vorausgesetzt wird, Willen, Gefühl und Intelligenz für sich selbst hätte, dann würde eben auf dieser Grundlage ein Menschenleben überhaupt unmög-

lich sein [1]). Also entweder darf man kein wirkliches menschliches Wollen, Fühlen, Wissen Christi annehmen, — sondern nur die bloße Anlage und Kraft dazu, und muß sein ganzes wirkliches Wollen, Fühlen und Wissen göttlich denken. Dann ist doch thatsächlich der Monophysitismus angenommen, und die menschliche Natur ist von der göttlichen absorbiert, wenigstens in allen den Stücken, worauf es für ein menschliches Leben im Verhältnisse zu Gott ankommt. Oder man nimmt ein wirkliches menschliches Wollen, Fühlen und Wissen neben dem göttlichen an, da dies letztere natürlich nicht in menschliches Wollen, Fühlen und Wissen gewandelt gedacht werden darf. Dann giebt es kein einheitliches verständliches Seelenleben in Christus und keine wirkliche Vereinigung beider Naturen in dem Stücke, worauf doch für die Persönlichkeit alles ankommt.

Und da der ewige Gottessohn nach den Voraussetzungen dieser ganzen kirchlichen Lehre persönlich ist, muß auch die Person Christi notwendig die Person dieses ewigen Gottessohnes sein. Seine menschliche Natur muß also als unpersönlich gedacht werden, sobald man nicht den nestorianischen Ausweg ergreift. Eine geistige Natur aber ohne Persönlichkeit ist die Abstraktion einer völlig unhaltbaren Metaphysik. Die Persönlichkeit ist nicht etwas zu der Natur Hinzukommendes, sondern der Ausdruck ihres Bewußtseins als einer geistigen. Mag man also die menschliche Natur Christi als individuelle auffassen, oder sie überhaupt nur als eine „Repräsentation der Menschennatur" denken, — so ist sie doch als eine unpersönliche niemals unsere Menschennatur. Denn das, worauf es uns im Verhältnisse zu Gott allein ankommt, ist unser bewußtes persönliches Leben, nicht die unbewußte Anlage dazu. Eine als Stoff, als Organ für eine andere Persönlichkeit verwendete menschliche Natur, ist nichts, wofür wir uns interessieren, oder was wir uns vorstellen könnten. Und es ist ganz unrichtig, der altgriechischen Kirchenlehre, welche allein auf Grund der eben gezeigten Voraussetzungen zu

---

1) Ich reflektiere hier absichtlich nicht darauf, daß diese ganze Vorstellung selbstverständlich ganz haltlos ist.

der Annahme der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi kommt, so ganz fremdartige dogmatische Gesichtspunkte unterzuschieben, wie die Überlegung, daß die menschliche Persönlichkeit Christi in allem, was sie zu einer besonderen Persönlichkeit macht, in ihren Zwecken, Motiven und Aufgaben, nicht aus ihren eigenen persönlichen Sonderzwecken, sondern nur aus den Trieben und Zwecken Gottes verstanden werden müsse. Solche Überlegungen lagen den Vätern zu Ephesus und Chalcedon schlechterdings ferne.

Und auch das, worin allein das lebendige und positive Element dieser altgriechischen Lehre von Christi Gottheit liegt, die communicatio idiomatum, ist bei den gegebenen Voraussetzungen doch nur mit stäten inneren Widersprüchen aufrecht zu halten. Zwei Naturen, die sich metaphysisch gegenüberstehen, können ohne Verwandlung keine wirkliche Gemeinschaft eingehen. Daß die göttliche nicht in das weltliche Sein herabgezogen werden kann, das wird in jener Zeit von allen Seiten auf das entschiedenste betont. Aber auch die menschliche Natur kann wohl durch die göttliche erhoben werden, aber sie kann doch nicht recht mit ihr geeint sein. Entweder ist sie wirklich überweltlich wie die göttliche. Wenn das, wie es bei diesen Lehrern thatsächlich geschieht, behauptet, und zwar auf dem Gebiete der Natur behauptet wird, dann muß das ganze weltliche Leben Christi gegenüber dem unsrigen zum Schein werden. Oder sie ist weltlicher Art, — und auf dem Naturgebiete ist es klar genug, daß es sich nur so verhalten kann. Dann aber muß sie, wenn sie nicht verwandelt wird, der wirklichen Einigung mit der göttlichen stets widerstreben. So treffen wir überall auf Widersprüche und Unmöglichkeiten.

Eine wirkliche communicatio idiomatum ist nur da möglich, wo man von dem Naturgebiete auf das persönliche, von dem metaphysischen auf das ethisch-religiöse übergeht. Denn nur da ist das menschliche Leben für das göttliche, wie der Geist für den Geist, vollkommen empfänglich. Nur da können Göttliches und Menschliches ungewandelt und unvermischt, und zugleich ungetrennt und unentschieden in voller Einheit des persönlichen Lebens gedacht werden.

Denn so lange sich die Frage auf dem Naturgebiete bewegt, bleibt die rechte Einigung des Göttlichen und Menschlichen eine bloße Behauptung, die man wohl aussprechen und deren Annahme man durch das Gebot einer unfehlbaren Kirche erzwingen kann, — die sich aber jedem Verständnisse entzieht. Auch wenn man von der Körperlichkeit und ihrer Verflechtung in den Raum absehen zu können meint — weil ja auch unser Seelenleben kein räumliches ist —, so stellt schon das menschliche Seelenleben einer solchen Einigung unüberwindliche Schranken entgegen. Ein menschliches Wissen hört auf verständlich zu sein, sobald es alles wissend gedacht werden soll. Und wie soll eine und dieselbe Persönlichkeit denselben Dingen gegenüber allwissend und lernend zugleich gedacht werden? Jede Einheit des persönlichen Bewußtseins müßte dabei verloren gehen. Nicht anders aber ist es mit der Leidensfähigkeit, sobald sie nicht zum bloßen Schein werden soll, — nicht anders mit dem menschlichen Werden, Beschließen und Wählen. Wohl kann man sich einen Entschluß des Gottessohnes denken, um seines Werkes willen auf Allwissenheit, Allmacht und Leidensunfähigkeit für seine menschliche Natur bis zu ihrer Vollendung zu verzichten und gleichsam in Beziehung auf ihre Ausgestaltung zu seinem vollen Organe zeitweilig zu ruhen. Aber da der Gottessohn für sich selbst nicht auf diese Prädikate verzichten kann, und da seine Persönlichkeit die Persönlichkeit Christi ist, — wie soll ein einheitliches Personbewußtsein in Christus möglich gedacht werden? Es bleibt im Grunde immer nur die Möglichkeit übrig, die chalcedonensischen Formeln irgendwie unwirksam zu machen. Entweder man denkt im nestorianischen Sinne das Menschliche und das Göttliche in Christus einander so fern, daß das Selbstbewußtsein des Gottessohnes von den Konsequenzen der menschlichen Zustände Jesu so wenig berührt wird, wie das einer Person von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Werkzeuges, durch welches sie sich manifestiert. Nach dieser Seite hat die Scholastik in Thomas wie in Scotus gestrebt; nach ihr hin ist die neukatholische und die reformierte Entscheidung gerichtet. Wir können sie als die Tendenz auf Unwirksammachen der Lehre von der communicatio idiomatum durch die Zweinaturenlehre bezeichnen. Sie

widerstreitet dem innersten Glaubensstreben inbezug auf Christi Gottheit, welches in dem Menschlichen das Göttliche zu haben begehrt. Oder man erfüllt die chalcedonensischen Formeln mit dem möglichst reichen religiösen Inhalt, indem man die zum Monophysitismus gehende Bahn bis an die Grenze des kirchlich Gestatteten verfolgt. Wenn das auf dem Boden der orientalischen Mystik geschieht, so kann es nicht wesentlich über Cyrill hinausführen. Wenn es von neuen ethisch-religiösen Gesichtspunkten ausgeht, wie bei Luther, so muß es die ganze Lehre in neue Bahnen führen. Wir können diese Richtung als die Tendenz auf Aufhebung der Zweinaturenlehre durch konsequente Anwendung der Lehre von der communicatio idiomatum bezeichnen. Nach dieser Richtung hin liegt die Kraft des Glaubens an Christi Gottheit.

4. Es kann nicht meine Aufgabe sein, die Entwickelung der Lehre von der Gottheit Christi in der morgenländischen Kirche weiter durch den monotheletischen Streit im einzelnen zu verfolgen. Die Bestimmung des Gottesbegriffes durch den Gottesbegriff der Naturreligion ist seit Pseudo-Dionys noch gesteigert und zu einem System gestaltet, in welchem die durch Neuplatonismus zu geheimnisvollen Phrasen abgeschwächte Naturreligion als Mystik erscheint. Gott ist ihm die unermeßliche verborgene Substanz. Die geistigen Prozesse werden in der Weise von Naturprozessen gedacht, auch die Tugenden und Willensvorgänge physisch erklärt. Die Heilsvorgänge werden mehr und mehr sakramental magisch vorgestellt und auf zauberische Naturwirkungen der Taufe und des Abendmahls gegründet. Das ist der Charakter dieser „Mystik", aus welcher natürlich nur eine Verstärkung der Fehler und unterchristlichen Triebe der Lehre von Christi Gottheit hervorgehen konnte [1]).

---

1) Zu Dionys und seinen Wirkungen vgl. Dorner II. 196ff. Bezeichnend für die spätere griechische Mystik ist die Art, wie Nikolaus von Methone im Abendmahle die Vergottung unserer Natur durch das vergottete σῶμα Christi findet; — ein Gedanke der Naturreligion, dem leider auch Äußerungen Luthers Bürgerrecht in seiner Kirche verschafft haben. (Patrol. cur. compl. ed. J. P. Migne 135. p. 510sqq.) Die Tendenz

Man könnte an sich erwarten, daß der monotheletische Streit fruchtbarere Momente angeregt hätte. Denn wenn wir von einem menschlichen Willen Christi reden, so sind wir geneigt, dabei an eine menschliche Persönlichkeit zu denken, — eine Vorstellung, die den ganzen Rahmen dieser Lehre sprengen müßte. Denn der menschliche Wille ist uns nur insofern von Wichtigkeit, als er die Person zum Subjekte ethischer Wirkungen macht. Aber man würde sich sehr täuschen, wenn man derartiges bei den Verteidigern des menschlichen Willens in Christus suchte. Der Wille kommt ihnen lediglich als ein Bestandteil der Natur in Frage. Nicht der Inhalt der Willensakte Christi ist ein menschlich bestimmter; alle Willensentschlüsse der Person sind rein göttlicher Art [1]). Nur die Form der Willensakte ist auch menschlich, so daß z. B. Christus ohne die Konsequenzen wollen konnte, welche aus der Allmacht des göttlichen Willens folgen müßten, und daß er wollen konnte, was er abgesehen von der menschlichen Natur nicht hätte wollen können, z. B. essen, schlafen ꝛc. Kurz, es handelt sich lediglich darum, die angenommene menschliche Natur als mit dem Willensvermögen ausgestattet zu denken, — eine Vorstellung, welche unsere gesamten sittlichen Prozesse

---

dazu liegt übrigens auch in dem Briefe Leos (Dorner II. 115) vor. Zu der griechischen Mystik und ihrer Christologie vgl. Dorner II. 292ff. Durchaus beherrscht von dem neuplatonischen Gottesbegriffe, und die Gedanken dieser Richtung mit abendländischer Energie durchdenkend, tritt uns Joh. Scotus Erigena entgegen (de divis. natur. V. 37. 38 cf. 20). Für Scotus ist die Welt Theophanie. Der vernünftige Geist ist bestimmt, die vollkommenste Theophanie zu sein. Und in Christus sieht Scotus die menschliche Natur in ihrer Vollkommenheit, also als wiedergebrachte. Christus hat seine Menschheit einzigartig vergottet, um alle zu vergotten, d. h. sie über Raum und Zeit mit Gott zu einigen. So ist in ihm die Menschheit in Gott verwandelt. Christus war auf Erden im Paradiese. Nur die ihn sahen, waren nicht darin. Denn das Paradies ist die reine (überweltliche) Menschennatur. Christi caro transformata in Dei virtutem et spiritus incorruptionem; profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus, also ubique et nullo tempore mutabilis. — Hier erinnert manches an die Mystik eines Schwenckfeld und seiner Geistesgenossen — ja auf dem Boden der Naturvorstellungen auch an Gedanken, die bei Luther in ethischem Zusammenhange wiederkehren.

1) Die γνώμη im Willen Christi ist nur göttlich bestimmt.

in Naturvorgänge umsetzend, nur die Unvollziehbarkeit dieser ganzen Christologie noch deutlicher zeigt. — Und der geistreichste Verteidiger des menschlichen Willens in Christus, Maximus, ist tief in die orientalisch-mystische Anschauungsweise eingetaucht. Die Liebe, welche den Mittelpunkt seines Systems bildet, ist im Grunde eine Naturqualität. Der tiefste Grund der Gottheit ist die nicht mitteilbare Substanz, mit der man auf dem Wege der Vergottung, des mystischen Werdens, eine Einheit erlebt. Wenn also auch bei Maximus der Protest gegen das Aufsaugen des Menschlichen in Christus durch das Göttliche anerkennenswert ist [1]), über die athanasianischen Gedanken geht er nirgends hinaus. Auch ihm sind Bilder, wie das vom glühenden Eisen, also physisch-chemische, das letzte Wort für das Verständnis der Gottheit Christi.

5. Wenn ich zum Schlusse dieser Darstellung die Lehre des Johannes von Damaskus von Christi Gottheit eingehender behandle, so geschieht es nicht, weil sie irgend neue Gedanken enthielte, — sondern lediglich, weil er die auf diesem Boden nach Ausscheidung des Nestorianismus, Monophysitismus und Monotheletismus allein mögliche Lehrweise mit Anschluß an die religiös bedeutsamsten Vorbilder zu einer wirklichen Schulform ausgebildet hat, deren Sprachgebrauch die ganze folgende Christologie beherrscht [2]).

Johannes von Damaskus faßt in seiner Lehre vom Heile die Ergebnisse der Theologie seit Athanasius zusammen. Wohl ist ihm Christus auch Lehrer und Vorbild; — denn die Auffassung des Christentums als eines neuen Gesetzes läuft immer als notwendige Ergänzung neben dem magisch-mystischen Gedanken der Vergottung her [3]). Aber das eigentliche Heilswerk Christi besteht,

---

1) S. Maximi Scholia in Greg. theol. l. 5 bei Dorner vgl. a. a. O., S. 286 ff. (Auf menschliche Weise that er Wunder; denn er that sie durch die *σάρξ*. — Wandelnd auf dem Meere zeigt er sich als Mensch, nicht untergehend als Gott. — Er macht die *πάθη τῆς φύσεως* zu *ἐξουσίας ἔργα*. — Jede Mischung des Göttlichen und Menschlichen würde aus der Trias eine Tetras machen.) — 2) Joh. v. Damaskus ed. Morino-Bolan. (Paris 1712) I, 208 sqq. (im 3. Buch der *πίστις ὀρθοδ.*, welches von der *θεία οἰκονομία* handelt). — 3) S. 254.

mythologisch gesprochen, darin, daß er durch das Darbieten seiner dem Tode und der Sünde unzugänglichen, göttlichen Person den Teufel überlistend besiegte und so die Todesherrschaft desselben über die Menschen brach [1]). *Lehrhaft* ausgedrückt, besteht es darin, daß Christus die menschliche Natur mit ihren Schwächen zu *seiner* Natur machte und sie über diese Schwächen erhob, daß er sie in ihrem ganzen Umfange vergottete und so in ihr als einem Erstlingsteige der Menschennatur prinzipiell für diese ganze Natur ein über Vergänglichkeit, Leiden und Sündenschwäche erhobenes, ewiges göttliches Leben herstellte [2]). Daß beide Vorstellungen ihrem letzten Inhalte nach identisch sind, sieht man aus der Art, wie die *eine* in die andere übergeht [3]). Es ist ein Wunderprozeß, physischer Art, aber auch sittliche Erfolge einschließend, durch welchen unsere Menschennatur über die Folgen des Falls erhoben ist. Unsterblich kann nur die Gott nicht *widerstrebende* Menschheit sein; das Gegenteil wäre eine Grausamkeit des Schöpfers. Aber auch die Besserung des *Willens*, auch die *Tugendkräfte* erscheinen physisch-magisch vermittelt durch das Taufwasser und durch das Blut Christi [4]).

So ist der Mittelpunkt des Glaubens an Christi Gottheit der Glaube an das durch die Menschwerdung Gottes bewirkte Gottwerden des Menschen. Und der ganze übrige Stoff der Lehre dient dem Interesse der communicatio idiomatum, welche unser Gottwerden verbürgt.

Aber eine *wirkliche* communicatio idiomatum ist dennoch nicht möglich. Denn die ganze Vorstellung bewegt sich in Naturkategorieen. Und bei dieser Auffassung bilden Menschheit und Gottheit einfache Gegensätze. Die göttliche *Natur* kann nicht zu einer weltlichen *Natur* werden. Sie bleibt das ungeschaffne, unumgrenzte, unsichtbare, leidensunfähige, unerfaßbare Sein. So

1) S. 208. 240. 245 (252 Höllenfahrt) δέλεαρ. — 2) S. 244. Er nahm alles auf, auch unsere Schwachheiten, um alles zu heiligen. Vgl. 245. 205. 214. ἀπαρχὴ τῆς ἡμετέρου φυράματος 220. 228. 240. 254. — 3) S. 250 „wie die Dunkelheit vor dem Lichte weicht". S. 240. 244. 254 (φθορά). — 4) Vergottung des *Willens* 228; „von Natur gut sein". Wasser der Wiedergeburt und Abwaschung von Sünde und Vergänglichkeit, Blut als Gasttrank des ewigen Lebens 257 ff.

stark auch der Gottesbegriff von Naturkategorieen beeinflußt ist, — vor dem wirklichen Herabsinken in den heidnischen Gottesbegriff, vor dem Gedanken des sich verwandelnden und leidenden Gottes schützt diese Theologen ihr Glaube an Gottes überweltliche, d. h. heilige Majestät [1]). Und ebenso wenig kann die sterbliche, geschaffene, umgrenzte, sichtbare, leidensfähige Menschennatur aufhören, diese ihre Eigenschaften zu bewahren. Sie kann die Schwachheiten ablegen in der Verklärung [2]). Sie kann vergottet werden. Aber nur so wie die Kreatur dazu an sich imstande ist. Sie kann also wohl in der Christusperson mit der Gottheit als ihr williges Organ geeint sein, so daß Christus einheitlich gedacht und benannt werden darf; aber nicht sie als menschliche wird der Ausdruck der göttlichen Natur, sondern diese muß sich neben ihr, wenn auch in denselben Akten manifestieren.

Die Voraussetzung der Gottheit Christi bilden also zwei Naturen. Die göttliche, in der Hypostase des Sohnes, — d. h. die ganze einheitliche Gottesnatur, aber nur wie sie im Sohne vorhanden ist. So ist in Christus die ganze Gottheit; Christus hat alles, was der Vater hat; — nur hat er nicht die ἀγεννησία [3]); — d. h. er ist die Offenbarung der Gottheit, nicht ihr ewig unerforschlicher Urgrund. Diese göttliche Natur ist persönlich, — von Ewigkeit in sich bestehend. Das Menschwerden derselben, in einer von ihr selbst erschaffenen Natur, nicht das Erfüllen eines Menschen mit Kräften der Gottheit, ist das My-

1) S. 214. 215 der Logos ist ganz Fleisch geworden und ganz unbegrenzt geblieben. Das Fleisch behnt sich nicht zugleich mit der unbegrenzten Gottheit aus 208. 249. So geht die Christologie im Rahmen der unveränderten Gottheit vor sich. Die Menschwerdung ist Offenbarung, auf die Welt bezogenes Werk, nicht innergöttlicher Vorgang. — 2) S. 253. Die Rechte Gottes ist nicht örtlich, sondern Gottes τιμὴ καὶ δόξα, so daß jetzt der Menschgewordene auch nach seiner Menschheit angebetet wird. — 3) Er hat alles vom Vater außer der ἀγεννησία, alles von Adam außer der Sünde, die nicht zur Natur der Menschen gehört 224. 244. Die chalcedonensischen Formeln 205. (Die Gottheit ist ἀγέννητος, Gott der Vater ἀγέννητος). — Es ist die ganze οὐσία mit ihren Accidentien; denn eine Natur ist nie „teilweise" vorhanden 212. 213.

sterium der Christologie [1]), d. h. indem die Gemeine die Gottheit Christi bekennt, kommt er ihr als die Offenbarung Gottes, nicht als das Aufsteigen des Menschen zu Gott in Betracht, religiös, nicht ethisch.

Angenommen ist die menschliche Natur. Und zwar, da es sich ja um eine prinzipielle Veränderung unserer Gesamtnatur handelt, diese ganze Natur in einer Erstlingserscheinung [2]). Wohl ist Johannes von Damaskus genügend logisch geschult, um sich zu sagen, daß man von einer Natur sonst nur abstrakt reden kann oder so, daß man die Summe der Individuen meint [3]). Aber er hält es dennoch für möglich, in diesem Falle die ganze Natur des Menschen in einem Individuum und zugleich als Gattung anzuschauen, weil dieses Individuum prinzipielle Bedeutung habe. Also der Gedanke der Zentralpersönlichkeit, — ungeheuerlich wo er sich nicht auf die Bedeutung des Lebenswerkes, sondern auf die Person an sich beziehen soll, hilft ihm aus der Verlegenheit. Nur ist er den modernen Liebhabern dieses Gedankens darin überlegen, daß er einsieht, derselbe könne nur deshalb zugelassen werden, weil die menschliche Natur Christi nicht in sich selber, sondern nur im Logos

1) S. 214 *ἐν αὐτῇ τῇ προαιωνίῳ ὑποστάσει ὑπεστήσατο ἑαυτῷ σάρκα.* Er war auch damals in allem und über alles, — nicht umschlossen von Marias Leib, — blieb in des Vaters Schoße, vgl. 203—205. Diese „Menschwerdung" ist das eine Neue unter der Sonne. — Die *ἕνωσις* ist nicht *κατὰ φυρμὸν ἢ σύγχυσιν ἢ σύγκρασιν ἢ ἀνάκρασιν.* Sie ist auch nicht bloß als Redensart oder bildlich oder moralisch gemeint (*προσωπικὴ* oder *σχετικὴ* oder *κατ' ἀξίαν* oder *ταυτοβουλίαν*, oder *ὁμοτιμίαν* oder *ὁμωνυμίαν* oder *εὐδοκίαν*), sondern sie ist *καθ' ὑπόστασιν, ἀτρέπτως καὶ ἀσυγχύτως καὶ ἀναλλοιώτως, καὶ ἀδιαιρέτως καὶ ἀδιαστάτως*, S. 207. — Das ganze Wunder ist nach S. 210 das Gegenstück zum Trinitätswunder. Dort sind drei Personen, ihre Besonderheit wahrend, ein Gott, eins in Natur und Naturprädikaten. Hier ist eine vollkommene Person, zustande gekommen aus zwei (238 drei: Leib, Seele, Logos) ihre Naturprädikate wahrenden, sich unterscheidenden und zu zählenden, wenn auch sich durchdringenden, Naturen. — Die Seele, spezieller der *νοῦς*, ist die eigentliche Offenbarungsstätte des Logos 213. — 2) S. 220 *ἀπαρχή.* — 3) S. 220. Aber hier *ἐν ἀτόμῳ* und *ἐν εἴδει* zugleich, weil er die *ἀπαρχὴ* unseres *φύραμα* annahm, und deshalb nicht als für sich individuell existierend.

Person sei. Also die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi ist die notwendige Voraussetzung seiner Gottheit auf dem Boden der Zweinaturenlehre.

Allerdings kann es keine Natur geben ohne besondere Existenzform, also keine vernünftige ohne Persönlichkeit. Das Allgemeine existiert nur im Besonderen. Aber die menschliche Natur Christi hat ja im Logos ihre Persönlichkeit, sie ist *ἐνυπόστατος*, womit Johannes natürlich so wenig wie die orthodoxen Lutheraner den durchaus modernen Gedanken ausdrücken will, daß der Logos seiner Menschennatur zu einer eigenen Persönlichkeit menschlicher Art verhelfe und daß dieselbe unter seiner Wirkung sich verwirkliche, — sondern nur, daß die „Menschheit des Logos" die Persönlichkeit, welche keiner Menschennatur fehlen darf, in dem persönlichen Logos hat und ihm als bloße Natur dient [1]). So wird die Persönlichkeit als ein Attribut behandelt, welches die vernünftige Natur auch von einem fremden Wesen empfangen kann, — nicht als der Ausdruck der lebendigen vernünftigen Natur selbst. Der Gattungsbegriff wird wie der einer Substanz verwendet. Und jede Möglichkeit des Verständnisses für das menschliche Personleben, in welchem das Leben Gottes zum Ausdruck kommt, ist von vornherein verloren. Die menschliche Natur Christi bildet nur den Stoff, in welchem sich das für die ganze Menschennatur entscheidende Werk des persönlichen Gottessohnes vollzieht [2]).

So kann die communicatio idiomatum in den drei Formen, in welchen sie möglich ist, nur unvollkommen zum Ausdruck kommen.

a. Wenn man auf das Wirken der Christusperson

---

1) S. 205. 215. (Es giebt keine *φύσις ἀνυπόστατος* oder *οὐσία ἀπρόσωπος*.) 218 *ἐνυπόστατος*, nicht *ἰδιοσύστατος*. 214. 221. Dadurch wird dann Christi Menschheit von der aller Menschen individuell unterschieden, als Menschheit der Person des Sohnes Gottes 214. — 2) S. 205. 207. Das Ergebnis ist eine Person, nicht eine Natur. Der Ausdruck „Christusnatur", den Athanasius und Cyrill noch unbefangen gebrauchen, ist nicht mehr zulässig (*Χριστότης*). Christus ist Hypostase, wie die menschlichen Individuen oder wie die drei Hypostasen der Gottheit, — ein *ἄτομον* 209, mit dem *μοναδιμὸν καὶ ἄτμητον τῆς ὑποστάσεως*.

sieht, so ist dasselbe allerdings „gottmenschlich“ [1]). Es sollen ja auch zwei Willen in Christus bleiben, wie zwei Naturen [2]), und Christi göttliches Wirken ist nie ohne menschliches, sein menschliches nie ohne göttliches. Das klingt verheißungsvoll. Aber die nähere Ausführung enttäuscht vollständig. Denn einerseits wirken beide Naturen, wenn auch in denselben Akten, doch immer nur jede auf ihre Art, die menschliche Natur leidend, sinnlich, zeitlich, die göttliche leidenslos, geistig, schaffend, ewig [3]). Es ist also ein von einem einheitlichen Willen zu gleichem Zwecke hingeführtes Doppelhandeln, nicht ein wahrhaft einheitlich menschlich-göttliches, und göttlich-menschliches [4]). Und anderseits ist die Beteiligung der menschlichen Natur schlechthin nur formal, nie für den Inhalt der Handlung entscheidend, also ohne jeden sittlichen Wert. Denn der menschliche Wille ist hier nur das Willensvermögen. Der wirkliche konkrete Willensentschluß geht immer nur von der göttlichen Natur aus. Der Wille wird zur Natur gerechnet, nicht zur Person [5]), also er kommt nur als Form des Entschlusses in Betracht. Den wirklichen Willensentschluß aber kann natürlich nur die Person fassen, und diese ist ja der Logos [6]). Also will freilich der Logos, was und wie er als Logos nicht wollen würde. Er will z. B. essen, leiden 2c., — er will auf nicht allmächtige Weise wollen 2c. [7]), weil er sich als menschgewordenen will. Aber er will es rein aus göttlichen Motiven, um des Heilswerks willen. So wird das ganze Leben Christi zur bloßen Schaustellung.

---

1) S. 243 *καινὴ θεάνδρικη ἐνεργεία*. 235 er handelt nie nach einer Natur abgesehen von der anderen. 244 er thut die menschlichen Dinge göttlich, die göttlichen menschlich. (Das heißt *περίφρασις*.) — 2) S. 224. — 3) Die göttliche Natur thut das Wunder, die menschliche das Handanlegen beim Wunder 230. 234. 235. Das Fleisch leidet, der Gottheit macht das Leiden heilskräftig 208. 249. — 4) Es ward nicht die Gottheit Mensch, sondern Gott. Die Gottheit ward der Menschheit geeint 221. — 5) S. 224—226. Sonst müßten in Gott drei Willen sein. — 6) Das *θέλημα γνωμικὸν* ist einheitlich, d. h. göttlich 235, vgl. 225. 240. 242. — 7) Er will z. B. nicht allmächtig wollen (vgl. S. 129), will gehorchen, will essen 224—226, aber er will es als Gott, weil es der menschlichen Natur angemessen und für sein Werk nötig ist. (Nicht *ἐν ἐναντιότητι γ νώμης*.)

Nicht wirklich hat seine menschliche Natur begehrt, was zu begehren in ihrem Wesen liegt, sondern nur was seine Gottheit für gut fand, die menschliche Natur begehren zu lassen zum Zwecke des Heilswerkes [1]. Also eine communicatio idiomatum liegt hier überhaupt nicht vor. Das Wirken der menschlichen Natur ist bloß die Form, in welcher der Gottessohn sein Heilswirken vollzog. — Es ist natürlich wichtig, weil das Wirken des Menschgewordenen durchaus anders erscheint, als das des ἄσαρκος, und weil die Möglichkeit des Heilswerkes durch diese Form bedingt wird. Aber an sich ist es inhaltlich nicht von Bedeutung. Denn das Wirkende und Wollende im Heilswerke ist nur die Gottheit; die Menschheit ist nur das, durch welches und an welchem gewirkt wird; sie ist Objekt und Mittel, nicht das Subjekt der eigentlichen Heilsthat.

b. Aber auch auf dem Gebiete, welches nach Johannes für das Heilswerk das entscheidende ist, kommt eine eigentliche communicatio idiomatum nicht zustande. Die menschliche Natur wird allerdings vergottet. Der Logos οἰκειοῦται αὐτὴν; es findet eine περιχώρησις τῶν μερῶν statt, wie es in einer einheitlichen Person notwendig ist [2]. Nicht zwei fremde Personen oder Substanzen stehen nebeneinander. Aber diese θέωσις, οἰκείωσις [3], der menschlichen Natur durch die göttliche, der σάρξ durch den Logos, hat doch sehr bestimmte Grenzen. Schon daß sie nach den ganzen Prämissen schlechthin nicht gegenseitig sein kann, daß die Gottheit, weil als Person gedacht, ihrerseits immer nur als

1) So kam die Neigung Christi zur Vermeidung des Schmerzes nicht aus der menschlichen Natur Jesu, sondern kann nur aus dem Willen des Logos erklärt werden. Er hat nur wollend gehungert, nicht gewußt ꝛc. 235. 240. 245. 247. Er redet und handelt nur in unserer Rolle wie ein Bedürfender ꝛc. 249. — An sich wird z. B. 245 die Seele Christi alles wissend gedacht. — So ist kein wirkliches Lernen bei ihm möglich; sein Beten, sein Werden sind „für uns" 246. 248. — 2) Auch bei Maximus περιχώρησις. — Die Ausdrücke bei Joh. v. Dam., S. 208. — 3) S. 215. 235. 239. Die σὰρξ Christi ist ὁμόθεος und θεὸς geworden gemäß der οἰκονομικὴ ἕνωσις ἡ καθ' ὑπόστασιν, und durch die περιχώρησις der Naturen unter einander 239. 245. 246. — Indem der Logos seine Macht in der σάρξ offenbart, wird sie — an sich bleibend was sie war — lebendigmachend.

unbewegte unermeßliche Substanz wirken kann, entscheidet für die Unzulänglichkeit der Vorstellung [1]). Aber auch die menschliche Natur wird, wie sich das bei dem Schema des Gegensatzes beider Naturen von selbst versteht, immer nur sofern sie als Organ der göttlichen in Betracht kommt, niemals an sich selbst, über das Weltliche schlechthin erhoben gedacht. Sie wird mit dem Mantel des Königs, und mit der Kohle, in welcher die Glut wirkt [2]), verglichen. Wenn sie also einerseits, als von dem Moment der conceptio an vergottet gedacht [3]), jede wirkliche sittliche Entwickelung Christi unmöglich erscheinen läßt [4]), — so ist sie doch anderseits nicht als menschliche der Ausdruck des göttlichen Lebens, sondern nur das Medium, durch welches das in dieser Person sonst als ein nicht menschliches vorhandene göttliche Leben sich äußert. Es ist von diesem Standpunkte aus völlig richtig, wenn diese Vergottung der menschlichen Natur nicht als communicatio idiomatum gefaßt wird, sondern nur als die Erhöhung der menschlichen Natur durch die Gottheit, welche in ihr waltet [5]).

c. Eine wirkliche communicatio idiomatum (*ἀντίδοσις, μετάδοσις*) [6]), ist also nur da vorhanden, wo die Einheit der Per-

---

1) Sie bleibt unaffiziert und giebt von ihren *αὐχήματα* dem Fleische ab, wie die Sonne ohne durch uns abgekühlt zu werden, uns erwärmt 215—230. Die *θέωσις* hebt die menschliche Natur nicht über die natürlichen Grenzen. — 2) S. 215. 253. So ist nicht die *σάρξ*, aber Christi *σάρξ* anzubeten, wie der Königspurpur um seines Trägers willen. Das Bild von der feurigen Kohle, vom glühenden Eisen z. B. 210. 220. 233. 239. 253. Es sind immer Naturbilder. (Einmal wird sogar das Bild von 50 Steinen gebraucht, die als 50 Steine, aber auch als eine Mauer gerechnet werden können 210.) — 3) S. 223. Die *πρόςληψις, ὕπαρξις* und *θέωσις* der Menschennatur geschieht zugleich. — Auch das Gutsein ist bei Christus also Natur 228. — 4) S. 224—226. — 5) S. 209. Nicht der Menschheit werden die Idiomen der Gottheit beigelegt, wie der Gottheit nicht die der Menschheit. — 6) Der Ausdruck *ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* kommt schon im Streite gegen Nestorius vor. Bei Maximus *τρόπος ἀντιδόσεως*. — Joh. v. Dam. 210: *οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως ἑκατέρης φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.*

son in den wechselnden Prädikaten, welche dem Christussubjekt beigelegt werden, zum Ausdruck kommt.

Also nur da, wo es sich um die Person handelt, wenn auch wegen des wirklichen einheitlichen Lebens in ihr, werden die Idiomen der einen Natur wirklich auf die andere übertragen, aber nur sofern die Person nach ihr benannt ist [1]). Es sind Ausdrücke und Redeweisen, denen allerdings Wahrheit und Wirklichkeit entsprechen. Denn der, welcher leidet, ist ja wirklich der Gottessohn, und der, welcher ewig ist, der Mariasohn, weil nur eine Person vorliegt, die Gott war, und nun auch Mensch ist [2]). Aber der Gottessohn leidet und wird geboren nur *κατὰ σάρκα*, also inbezug auf die menschliche Erscheinungsform, welche er sich schuf. Und der Mariasohn ist nur ewig *κατὰ πνεῦμα*, also wenn man darauf sieht, daß er ja dasselbe Subjekt ist, welches Gott von Ewigkeit war. Nicht die menschliche Natur hat an der Ewigkeit, nicht die göttliche an den Leiden teil. Also liegt in diesen Ausdrücken wohl gegenüber der nestorianianischen Christologie eine bedeutsame religiöse Wahrheit. Aber dem Glauben an die Gottheit Christi entsprechend, oder zu wirklich dogmatischem Abschluß geeignet, sind sie nicht. Und über diese Formeln hinaus ist von den Prämissen des unterchristlichen Gottesbegriffes, also auch vom Boden der Zweinaturenlehre aus, ein Fortschritt nur auf Kosten deutlicher Interessen des Glaubens möglich, nämlich durch Aufgeben der menschlichen Natur Christi und ihrer Wahrheit und damit aller Grundlagen für seine Wirkung

---

1) Natürlich, wenn man sagt *θεὸς ἐσταυρώθη*, ist *θεὸς* Subjekt und bedeutet die Christushypostase, nicht Prädikat oder Ausdruck der *οὐσία*, *φύσις* der Gottheit (denn an sich könnte *θεὸς* und *ἄνθρωπος* ja auch prädikatisch die Naturen bezeichnen 309). Der Person werden die Idiomen beider Naturen beigelegt 209, — nicht der Gottheit, was der Menschheit gehört, nicht der Menschheit, was der Gottheit gehört. — 2) S. 223 das ganze Mysterium ist in dem Worte *θεοτόκος* beschlossen. — In dem, worin die Naturen verschieden sind, ist die Person Christi Gott und Menschen *ὁμοούσιος*. Dagegen darin, worin sie verbunden sind, ist er die schlechthin einzigartige Christusperson. — Die Einheit der Person, welche auch im Momente des Todes durch den Logos gewahrt bleibt 250, wird im Gegensatze gegen den Nestorianismus sehr stark betont 214. 215. 256.

auf unser Geschlecht, oder durch Verzichten auf den Glauben an die heilige Unveränderlichkeit Gottes, also durch ein wirkliches Herabsinken in die Naturreligion. So muß dieser ganze Versuch, die Gottheit Christi theologisch zu beschreiben, als ein verfehlter und, so lange man dieselben Prämissen festhält, auch unverbesserlicher angesehen werden. Man kann ja ohne Zweifel diesen Formeln leicht einen Sinn unterlegen, welcher unsere Ansprüche mehr befriedigt. Man kann die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur als die völlige Hingegebenheit derselben an die göttlichen Motive, — das gottmenschliche Wirken als das beständige Opfer des weltlich-menschlichen Wollens an die göttlichen Zwecke auffassen. Man kann die Grenzen der Vergottung der menschlichen Natur Christi darin finden, daß dieselbe doch immer nur in Gott und als von ihm durchwaltet, nie ohne ihn oder gegen ihn göttlichen Wertes sein kann. Aber man würde dabei die ursprüngliche Absicht dieser ganzen Lehrbildung ebenso entschieden fälschen, als ihre ganze metaphysische Grundlage mit einer anderen vertauschen. So können wir uns nicht wundern, daß die spätere Christologie, obwohl ihr die einmal gegebenen Formeln unantastbare Heiligtümer waren, dennoch inhaltlich aufzulösen anfing, was hier gewebt war.

Kapitel V.

Die Richtung auf das Unwirksammachen der Lehre von der communicatio idiomatum durch die Zweinaturenlehre.

---

1. Das Abendland hat sich eigentlich schöpferisch an der Lehre von der Gottheit Christi nicht beteiligt. Wohl ist sein Einfluß auf den schließlichen Ausgang sowohl der arianischen als der nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten ein sehr bedeutender gewesen. Aber es war mehr das kirchliche als das theologische Übergewicht Roms, mehr die Besonnenheit des kirchlichen Taktes als das Talent schöpferischer Gedankenbildung, wodurch das möglich ward. Die großartigen Gedanken, welche der Orient seit Athanasius ausgeprägt hatte, wurden einfach übernommen, — die Beschlüsse der großen Konzile als rechtsgültige Glaubenssätze angesehen.

Dennoch liegt die ganze Art, wie die abendländische Kirche die großen Fragen des Heils auffaßte, zu weit von den Interessen des Orients ab, als daß in dem kirchlichen Konsensus beider nicht doch erhebliche dogmatische Abweichungen eingeschlossen liegen sollten. Der Zusammenhang mit dem Heilswerke ist den Abendländern, vor allem seit Cyprian und Augustin durchaus vorwiegend durch den Zusammenhang mit der Kirche bedingt. Sobald aber Christus als das Haupt der Kirche mit seiner Kirche zusammen geschaut wird, reicht das Schema der „menschlichen Natur" in ihm überhaupt nicht mehr wirklich aus. Die

Art ferner, wie die orientalischen Lehrer die Erlangung des Heils durch den einzelnen von seinen ethisch-ascetischen Leistungen abhängig dachten, war wenigstens wo augustinische Gedanken wirksam wurden, nicht festzuhalten, und mit diesem Gegengewichte verlor auch die magisch-mystische Ansicht der Orientalen vom Heilsvorgange ihre Haltung. Der Gedanke an die Schuld und die Notwendigkeit, sie aufzuheben, drängt bei den Abendländern fast überall den Gedanken an die Befreiung von Tod und Vergänglichkeit in den Hintergrund, und damit tritt die menschliche Seite des Erlösers in ein ganz neues Licht. Denn gegenüber der Schuld der Menschen kann ein Naturprozeß an der menschlichen Natur als solcher nicht genügen. Die menschliche Natur Christi muß als ethisches Subjekt in Betracht kommen, als fähig, sittliche und rechtliche Verpflichtungen zu tragen und Ausgangspunkt für ethisch-religiöse Prozesse zu werden. Also nicht als eine ἀπαρχή der menschlichen Natur, sondern als ein das Menschengeschlecht vertretendes sittliches Wesen kommt sie in Frage. Damit aber ist eigentlich die Grundlage der chalcedonensischen Christologie erschüttert. Wenn die Zweinaturenlehre einmal feststand, so mußte wenigstens für die Selbständigkeit des Menschlichen innerhalb derselben möglichst gesorgt werden, — und das konnte nur geschehen, wenn man die zur wirklichen communicatio idiomatum führenden Gedanken der orientalischen Lehrer möglichst unwirksam ließ.

Eine wirkliche Veränderung der Lehre ist zunächst durchaus nicht nachzuweisen. Augustin steht im ganzen völlig innerhalb der von Athanasius ausgehenden christologischen Gedanken. Die Aufnahme der menschlichen Natur durch den nicht veränderten und nicht lokalisierten Logos [1]), die Vergottung dieser Natur [2]), die Aufhebung ihrer Sterblichkeit [3]), die Überwindung des Todes und Teufels [4]), — das alles ist ganz wie bei Athanasius. Auch denkt Augustin wie die griechischen Väter nicht an eine wirkliche mensch-

1) II. 221e ubique totus. 306 D. 323 C. 422 C. VII. 480 B. — 2) IV. 6 D. X. 1011 B. — 3) II. 323 C. IV. 988 sq. 1147 A. VII. 480 B. 176 B; cf. IV. 1090 E. 1125 sq. X. 23 B. — 4) IV. 502. 708 A. 1256 B. VI. 179 B.

liche Entwickelung Christi, sondern er setzt sie nur so weit voraus, als es der ausdrückliche Wille des Gottessohnes bestimmt [1]). Und er geht in die Formen der communicatio idiomatum so weit ein, wie es die besonneneren Lehrer des Orients thun. Weil der nicht selbst leidende Logos doch diese leidende Menschheit als die seine hat, kann von einem Geborenwerden und Leiden Gottes geredet werden [2]). Und die menschliche Natur Christi ist Gott geworden, — allerdings in den durch ihre Kreatürlichkeit bedingten Schranken, so daß z. B. die Allgegenwart für den Leib Christi ausdrücklich geleugnet wird [3]). — So ist im ganzen bei Augustin das gleiche Bild zu finden, welches wir bisher sahen. In Christus als einem „Auszuge der menschlichen Natur" kann die Menschheit die Gottheit empfangen [4]).

Eine andersartige Richtung läßt sich mehr in den Voraussetzungen der Lehre erkennen. Wenn Augustin die „Menschheit" Christi als Gegenstand der Prädestination auffaßt [5]), so überschreitet er damit eigentlich das chalcedonensische Schema. Denn Gegenstand der Prädestination kann nur ein ethisches

---

1) IV. 726 A (die Traurigkeit). X. 44 C (Unwissenheit und Schwäche); cf. III. 6, 454 sq. 483 sqq. VI. 53 sq. VII. 273 a. So ist auch die Sündlosigkeit physisch gedacht. Er war nur ähnlich dem Sündenfleische IV. 864. 506 F. X. 433. 869. 870. — Die Vermischung des Physischen und Ethischen; vgl. Dorner II. 95 (X. 432. 842. 858. 869. 871. 861. 864). — 2) II. 517 e. 518 B. C. VI. 115 sq.; cf. IV. 1097 E. II. 460 E. — 3) II. 517 E. — 4) VII. 176 B: Christus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae. Auch in der Betonung der Kirche für die Heilswirkung Christi liegt an sich noch nichts für die Christologie Neues. Augustin schließt sich an altkirchliche Gedanken IV. 263 C. 1146 E. VI. 445. 450 sq. Blut und Wasser aus Christi Seite: die Sakramente der Kirche; vgl. Dorner I. 628 ff. — 5) X. 535 E: Praedestinata est ista naturae humanae tanta et tam celsa et summa subvectio ut quo attolleretur altius non haberet, sicut pro nobis ipsa divinitas quousque se deponeret humilius non habuit, quam suscepta natura hominis cum infirmitate carnis usque ad mortem crucis. Sicut ergo praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus, ut membra ejus essemus 712. 713 (de praed. sanct. 30).

Subjekt, eine Persönlichkeit sein, nicht eine Substanz. Von diesem Gedanken aus müßte sich eigentlich eine Christologie entfalten, welche das Gegenbild der origenistischen wäre. Wie bei Origenes aus dem Verdienste Jesu, so würde bei Augustin aus der Prädestination Jesu die Gottheit Christi folgen. Mit dieser ganz neuen Betonung der Besonderheit der menschlichen Seite in Christus stimmt es auch, daß Augustin die Mittlerstellung Jesu ausschließlich auf seine Menschheit gründet [1]). So liegen hier mitten in den Formeln der athanasianischen Schule neue und fremdartige Gedankenansätze vor.

Der eigentliche Trieb der abendländischen Christologie hätte ohne Zweifel dahin gehen müssen, der menschlichen Seite in Christus volle Persönlichkeit zuzuschreiben und seine Gottheit auf diese Grundlage zu bauen. Denn ethisches Subjekt, Mittler und Vertreter für die Schuld der Menschen und Haupt der Kirche, kann Christus nur unter dieser Voraussetzung sein. So ist der theologisch ziemlich ungeschickte Versuch zu einer neuen Christologie, welchen die Adoptianer machten [2]), wenigstens nach dieser Seite hin nicht ohne Interesse. Sie wollten die Einheit der Person Christi festhalten. Aber sie dachten diese einheitliche Person inbezug auf ihre göttliche Natur als göttliche Person (natürlichen Gottessohn), inbezug auf ihre menschliche Natur als menschliche Person.

Als solche soll sie freilich von dem Augenblicke der Assumtio an eins mit Gott und nur in ihm zu denken sein. Aber erst seit der Auferstehung wird sie auch an sich selbst „vergottet", zum Gottessohn adoptiert gedacht. So weit sich dieser Versuch vom Nestorianismus unterscheidet, ist er auf dem gegebenen Boden theologisch unhaltbar. Denn eine von dem persönlichen Sohne Gottes als seine Menschheit angenommene Menschennatur kann der Natur der Sache nach nie etwas anderes

1) IV. 880a: Mediator non quia Deus sed quia homo; vgl. 101 A: er hat den Menschen nicht mit Gott dem Vater, sondern mit der ganzen Trias, also auch mit Gott dem Sohne, versöhnt. Darin ist Augustin für die ganze katholische Lehre vom Werke Christi bestimmend geworden. — 2) Dorner II. 307 ff.

sein, als eine Erscheinungsform dieser Person. Also kann sie nicht in einer Weise selbständig gedacht werden, welche ihr eine nicht durch diese ihre Hypostase bestimmte Stellung zu Gott ermöglichen würde. So war es den Gegnern nicht schwer, die ohnehin verdächtig klingende Lehre zurückzuweisen. Aber sie ist ein mahnendes Zeichen, daß die chalcedonensischen Formeln nicht für das abendländische Heilsbedürfnis passen. — Wenn die Abendländer die Zweinaturenlehre festhalten, so können sie nur mit Verzicht auf ein wirklich einheitliches Leben in Christus seinem menschlichen Wesen die Selbständigkeit wahren, deren sie für ihre Versöhnungslehre und nach ihrem straffer ethisch gerichteten Sinn bedürfen. Wenn also die Lehre von zwei Naturen in Christus ein unumstößliches Glaubensgesetz sein soll, so kann sie auf diesem Boden nur durch Aufopferung der wirklichen Lebenseinheit beider Naturen bestehen (communicatio idiomatum).

2. Eine wirklich fördernde Weiterbildung der Lehre war innerhalb der kirchlichen Grenzen ausgeschlossen. Denn die Lehre von den zwei Naturen Christi verwehrte die richtige Fragestellung und die Lehre von der Persönlichkeit des Sohnes Gottes die Annahme einer menschlichen Persönlichkeit in Christus, welche allein geeignet gewesen wäre, das Gewicht der Postulate zu tragen, welche die abendländische Heilslehre der Christologie entgegenbrachte. Zwar hat die mittelalterliche Theologie im Anschlusse an die Gedanken Augustins, das Trinitätsdogma nicht allein durch mancherlei Naturbilder veranschaulicht, welche an sich eine Persönlichkeit des Sohnes Gottes auszuschließen scheinen [1]), sondern auch durch Analogieen aus dem menschlichen Seelenleben, so daß memoria, intellectus, voluntas, oder, anders gewendet, potentia, sapientia, amor den drei Hypostasen entsprechen sollen [2]). Sie hat das

---

1) Schon bei Abälard (introd. in theol. ed. Cousin 2, p. 97): aes, sigillabile, sigillans 98. 99. Sonne, Wärme, Glanz (doch wird die Inkongruenz dieses Bildes betont). 99 fons, rivus, stagnum (der inkarnierte dann, wie rivus in fistula). Petr. Lomb. I. 9 D. — 2) Abälard, S. 13. Nur dadurch ist Gott summum bonum; vgl. 95 Subjekt, Objekt, Prädikat. Petrus Lombardus L. 3 F. G. H. M. N. S. Bonaventura brevil. 30 sqq. 41 sqq. Thomas von Aquino Q. 27. A. 1—4.

Wort persona in seiner Anwendung auf die trinitarischen Hypostasen mit Vorsichtsmaßregeln umgeben, und sorgfältig gegenüber den Ausdrücken subsistentia und substantia abgegrenzt, als ob sie sich seiner Unzulänglichkeit wohl bewußt wäre [1]). Aber schließlich ist sie doch ohne Ausnahme davon überzeugt, daß der Ausdruck persona als Bezeichnung der vollkommensten Seinsform, des subsistens individuum in rationali natura auf Gott den Vater, den Sohn und den Geist gleiche Anwendung finde [2]). Und sie folgert ebenso einstimmig daraus, daß wohl eine natura humana, aber nicht eine persona humana von dem Gottessohn angenommen worden sei, — daß also diese menschliche Natur eben nur als die Natur der Person des Gottessohnes, nie als eine eigene menschliche Selbständigkeit und Besonderkeit besitzende, existiert habe [3]). So blieb im ganzen die Lehre von der Gott-

---

Doch lehnt er die Zulänglichkeit solcher Betrachtungsweise, vorzüglich die Ableitung der Trinität aus dem Schema der Liebe und Seligkeit, Q. 32. 1, ab.

1) Petr. Lomb. I. 8 H. Auch das Wort substantia, als wandelbare und verschiedene Attribute voraussetzend, paßt nicht für Gott. Besser essentia. In Gott ist Sein und Gutsein ꝛc. eins I. 10 C.; vgl. Thom. v. Aq. Q. 11, 1 sqq. Die Erörterung der Frage, ob das Wort persona auf die Hypostasen der Trinität passe, vgl. Thom. v. Aq. Q. 29, A. 1 sqq. Die Einwendungen vorzüglich Q. 3 (z. B. principium individuationis est materia). Das Wort ist zunächst nicht relativ gemeint, sondern absolut; aber es ist auch relativ zu gebrauchen. Aus der Mehrheit von Personen folgt nicht die Mehrheit der Substanzen. Die Persönlichkeit verhält sich nicht zu den drei Hypostasen, wie ein genus zu den Individuen (4). — Am stärksten Petrus Lombardus I. 23 (nach Augustin. de trin. 7, 6). 24 A. E. — 2) Petr. Lomb. I. 3 P. Q. R. Der Mensch, der Sein, Denken und Wollen hat, ist eine Person, Gott, der dies alles ist, tres personae. Thom. v. Aq. Q. 11. A. 1: Persona est rationalis naturae individua substantia. Es bedeutet bei den substantiae rationales das, was sonst substantia oder Hypostase bedeutet. Hypostase ist eine Substanz als Subjekt von Accidentien. Aber A. 3 wird entschieden, daß der Name Person, als die höchste Seinsform bezeichnend, auf Gottes Hypostasen in besonderem Sinne anzuwenden sei; vgl. Q. 31, 1; 39, 1. — 3) Abälard 136: Die Incarnatio ist keinerlei mutatio, sondern assumtio et unio corporeae humanae substantiae cum divina substantia in unam personam 207 (ad Rom.). Filius nostram suscepit naturam. — Petr. Lomb. III. 5 A. D. E. Die Seele ist nur da Person,

heit Christi im Mittelalter außerhalb des lebendigen Kreises der schöpferischen Lehrbildung. Bezeichnend ist, daß seit Anselm kein mittelalterlicher Lehrer die Gottheit Christi mehr vom Gesichtspunkte der Heilslehre aus betrachtet, — daß sie sämtlich vielmehr die christologischen Aussagen zuerst, ganz ohne Verbindung mit der Heilslehre bringen, und diese dann erst folgen lassen.

Die Versöhnungslehre Anselms [1]) überschreitet entscheidend den orientalischen Gesichtspunkt. Nicht zur Befreiung der Menschen von Tod und Teufel, sondern zur Versöhnung der Schuld der Menschheit, um das göttliche Liebesziel mit der Menschheit zu verwirklichen, ohne daß die in Gott persönlich vorhandene heilige Majestät der sittlichen Weltordnung sich selbst aufgeben müßte, — ist Gott Mensch geworden. Mag man über den theologischen Wert der Lehre Anselms denken, wie man will, — das ist klar, daß aus ihr an sich niemals die „Zweinaturenlehre" hätte hervorgehen können.

Seine Lehre braucht eine menschliche Persönlichkeit, welche die sittliche Aufgabe, den Begriff des Verdienstes und die Verantwortung für die Schuld tragen kann. Denn für alles dies kann niemals Gott das Subjekt sein, auch nicht der menschlich erschienene Gott. Sie braucht ferner eine göttliche Bedeutung, einen alle Welt übersteigenden Wert, dieser menschlichen Persönlichkeit, und fordert eine Leistung derselben, welche aus dem Begriffe der gesetzlichen Pflicht nicht abgeleitet werden kann. Viel eher also würde man von ihr aus zu Gedanken kommen, wie sie einst Origenes ausgeprägt hatte, als zu den chalcedonen-

wo sie wie bei einem Engel allein steht, nicht wo sie einer anderen Sache persönlich geeinigt ist. Leib und Seele Christi waren nicht eher mit einander geeint, als sie mit dem Logos geeint waren, also nie für sich Person 10 B. — Bonaventura, Brevil., p. 130. Da die göttliche Natur in keinem andern Suppositum als in ihrer eigenen Hypostase subsistieren kann, so kann die unio nicht stattfinden in hypostasi seu persona hominis sed Dei. Thomas v. Aq. III. Q. 2. 2. Duns Scotus III. 1. schol. 3. dist. 5. (Der eigentliche Hauptpunkt ist die Vermeidung der incommunicabilitas, die mit der Persönlichkeit gegeben ist.)

1) Vgl. dazu Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 23 ff.

sischen Formeln. Doch hat Anselm diese Tragweite seiner Lehre für die Christologie weder verstanden, noch überhaupt diese Lehre selbständig weiter gedacht.

Die Versöhnungslehre Abälards liegt allerdings vielmehr innerhalb der Richtung der altgriechischen. Aber auch sie ist ihr an ethischem Gehalt weit überlegen. Die Rechtfertigung ist für Abälard nicht die Aufhebung der Schuld, sondern die Umwandlung des Widerspruchs der Sünder gegen Gott [1]). Dieselbe Gnade, welche diesen einen Menschen, Christus, als sündlosen hervorrief, hätte ja auch andere Menschen frei machen können von Sünde und Strafe [2]). Weder konnte der Tod des Unschuldigen an sich dem gerechten Gott angenehm sein, noch konnte die in diesem Tode hervortretende Sünde der Menschen, welche ja Adams Sünde weit überstieg, dazu dienen, die Schuld der Menschen zu mindern. Und derselbe Gott, welcher vergiebt, konnte doch nicht zugleich einen Preis für die Vergebung fordern [3]). Vielmehr ist die Bedeutung des Heilswerkes die, daß die Offenbarung der Liebe Gottes in der Hingabe seines Sohnes in unser Fleisch und in den Tod so gewaltig wirkt, daß sie auch in uns Liebe zu entzünden imstande ist, uns dadurch aus der Knechtschaft befreit und zu Gottessöhnen macht und so uns versöhnt [4]).

So ist also Christus als die Offenbarung des göttlichen

1) In ep. ad Rom. I, 2. p. 206: Justificati sumus, eo ..... quod nos sibi amplius per amorem astrinxit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. — 2) a. a. O., S. 206. — 3) a. a. O. — 4) Per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod Filius suus nostram susceperit naturam et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrinxit .... Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae nos non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit 207, cf. 232 notandum est, apostolum hoc loco (R. 5. 6sqq.) modum nostrae redemptionis per mortem Christi potenter exprimere, cum videlicet eum pro nobis non ob aliud mortuum dicit, nisi ob veram illam caritatis libertatem in nobis propagandam per hanc videlicet quam nobis exhibuit summam dilectionem.

Liebeswillens unser Erlöser. Sobald er Mensch war, war er zur Erlösung seiner Brüder, also auch zum Tode für sie, durch das Gesetz der Bruderliebe verbunden[1]) — d. h. sein Tod ist eine pflichtmäßige Berufsleistung des Menschen, aber zugleich die Offenbarung der freien Gnade Gottes. — Von diesem Gesichtspunkte aus nun kann man an sich ebenso wenig wie von dem Anselms zur Zweinaturenlehre kommen. Vielmehr wäre die Offenbarung der göttlichen Liebe in der sittlichen Berufsleistung des menschlichen Hauptes der Kirche[2]) das wahre Problem der Gottheit Christi, wie es uns hier entgegentritt. Aber auch Abälard hat keine Veranlassung genommen, der Frage nach Christi Gottheit selbständig nahe zu treten.

Und wenn Bernhard von Clairvaux neben anderen Betrachtungsweisen der Versöhnungslehre[3]), auch in den Gedankengang seines Gegners Abälard eingeht und ihn durch den echt religiösen und großartigen Gedanken vervollständigt, daß die Offenbarung Gottes in dem Aufsichnehmen des Leidens aus Liebe eine höhere und vollständigere sei, als die im Schöpfungswerke hervortretende[4]), — und wenn er von dem verborgenen Rätsel der göttlichen Majestät zu der Liebesoffenbarung des Willens Gottes in Christus in einer Weise, welche fast an Luthers Worte erinnert[5]), hinüberweist, so liegen darin die Keime einer frucht-

1) S. 237: homo factus lege ipsa dilectionis proximi constringitur Christus, ut eos qui sub lege erant, nec per legem poterant salvari, redimeret. — 2) S. 231: A quo ad nos tamquam a capite ad membra omne bonum emanat tum exemplo vitae tum praedicatione doctrinae. — 3) St. Bernardus ed. Mabillon I. 658 B. Zahlung an Tod und Teufel 1332 D. — Die Rücksicht auf das Heil der Gemeine, der Braut Christi 1158 D. — 4) Vgl. die bei Ritschl („Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard", Stud. u. Krit. 1878, S. 317 ff.) aus den 86 Predigten über das Hohelied, S. 321 ff., mitgeteilte interessante Stelle: Deus indigna passus in carne ..... Multum quippe laboravit in eo (opere) salvator, nec in omni mundi fabrica tantum fatigationis auctor assumsit. Also die Liebe als Geduld, welche die widerstrebende Welt überwindet. — 5) Cf. sermo 62, 5: ergo formidolosa scrutatio majestatis, at voluntatis tam tuta quam pia. Die in der Liebesthat Christi hervortretende gloria ist keine erdrückende, sondern eine beseligende und auch uns verklärende. — Die κένωσις

baren Christologie, welche in dem sittlichen Menschenwerke Christi selbst die höchste und für uns allein in Betracht kommende Offenbarung Gottes sieht. Aber Bernhard redet als Prediger, und sieht es nirgends auf dogmatische Vollständigkeit ab. Und was in der römischen Mystik, unter Bernhards Einfluß, von fruchtbaren, nach derselben Seite hin deutenden Elementen vorkommt [1]), das führt uns ebenfalls nicht weiter. Nur das sehen wir deutlich. Die auf dem Boden einer anderen Weltanschauung gewachsenen chalcedonensischen Formeln sind hier vom Anfange an ein bloß übernommenes und als Heiligtum fortgepflanztes aber theologisch totes Material, welches sich für die lebendigen Heilsgedanken nirgends als wirklich angemessener Baustoff bietet.

3. Schon Petrus der Lombarde behandelt die Christologie in ihrer ganzen Ausführlichkeit, ehe er von dem Werke Christi spricht. Dieses ist ihm fast ausschließlich Erlösungswerk. Nicht Versöhnung gegenüber einem zürnenden Gott, sondern Überwindung der von Gott abgekehrten menschlichen Gesinnung durch die Offenbarung der höchsten Gottesliebe [2]), oder ethische Vernichtung der Teufelsherrschaft über die Menschen durch das Eingehen eines dem Teufel nicht zugänglichen Lebens in den

---

ist bei Bernhard wie bei den Griechen immer einfach das Eingehen Gottes in die Form des menschlichen, den Widerstand der Welt empfindenden Wirkens. — Die communicatio idiomatum im griechischen Stile I. 459. Großartig erscheint Christus als Weltmittelpunkt 1158 D: Habet in se patrem, cum quo est una substantia, habet assumptum hominem cum quo est una persona, habet adhaerentem sibi fidelem animam cum qua est spiritus unus, habet sponsam ecclesiam unam omnium electorum, cum qua est caro una.

1) Vgl. Dorner II. 389 ff. 395 ff. zu Rupert von Deutz und Richard von St. Viktor. — 2) Ganz wie Abälard, cf. Sentent. l. III. 19 A: Quia per Christi mortem . . . commendatur nobis charitas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis charitas Dei erga nos in hoc quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantae erga nos dilectionis arrha et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum qui pro nobis tanta fecit et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi efficimur (dum per mortem Christi charitas excitatur in cordibus nostris). F: Versöhnung heißt nicht, daß Gott anfing zu lieben, die er gehaßt hatte. Er hatte uns vor der Welt geliebt,

Zusammenhang der Wirkungen des Teufels [1]). Dadurch sind alle, welche an den schuldlosen Tod Christi glauben, dem Gebiete des Teufels entrückt [2]), weil für sie die vollkommene Nichtigkeit und Rechtlosigkeit des Reiches des Bösen unwiderleglich erwiesen ist. Also prinzipiell sind alle Menschen, thatsächlich ist die Gemeine der Erwählten „gerechtfertigt", d. h. von der Sünde befreit [3]). In diesem Sinne ist das Werk Christi ein Opfer an Gott [4]).

Soweit also das Werk Christi als seine eigene That in Betracht kommt, ist es ein menschliches Berufswerk; nur als Mensch ist Christus Mittler [5]). Dagegen seine Gottheit kommt in Betracht, insofern die Welt und Teufel überwindende Macht der duldenden Liebe, als die volle Offenbarung der göttlichen Liebesgesinnung gegen uns, in Christus und seinem Werke Ausdruck findet.

Aber nicht von diesen Gedanken aus, sondern einfach in Anlehnung an die hergebrachte kirchliche Lehrform wird die Lehre von der Gottheit Christi entwickelt. Die göttliche Person des Gottessohnes — denn nach den Lombarden ist es besser, von

---

ehe wir etwas waren. Sondern propter peccatum cum eo habebamus inimicitias qui habebat erga nos charitatem etiam cum inimicitias exercebamus adversus eum. Reconciliat dum . . . . . . peccata delet quibus Deus offendebatur et nos inimici ejus eramus. 20[a]. Nichts kann uns so über Verzweifelung und Todesfurcht erheben, als daß der unwandelbare Gott mit uns Gemeinschaft eingehend für uns stirbt.

1) III. 19 A: Christus alligat fortem (ganz origenistisch ausgeführt). B: Nur wenn ein Mensch den Teufel besiegte, war ihm rechtmäßig die Menschheit entrissen, die sich ihm freiwillig unterworfen hatte. Und der Mensch konnte nicht siegen, wenn nicht Gott in ihm war, ihn von Sünde freimachend. 20 A: justitia superatur diabolus non potentia. — 2) Wie durch den Glaubensaufblick zu der ehernen Schlange III. 19 A.; vgl. 20 A. Der Teufel ist besiegt justitia Christi, quia in illo nihil dignum morte inveniens occidit eum tamen. Wer an diesen unschuldig getöteten glaubt, wird von der Verhaftung gegen den Mörder mit Recht frei. — 3) III. 20 C: pro omnibus quantum ad pretii sufficientiam, sed pro electis tantum quantum ad efficaciam, quia praedestinatis tantum salutem effecit. — 4) III. 20 C. — 5) III. 19 G. Christus ist Mittler nur in quantum homo.

seiner Person, als von der göttlichen Natur zu reden [1]) — hat die menschliche Natur [2]) angenommen, wobei die Seele allerdings das Mittelglied bildete, aber so, daß die Schöpfung der Seele, die Empfängnis des Fleisches und die Assumptio beider durch den Gottessohn schlechthin zusammenfallen [3]). Also hat diese menschliche Natur weder als Einheit, noch auch nach ihren Teilen je für sich existiert, oder ist gar persönlich gewesen, sondern sie ist nur, als in die Persönlichkeit des Sohnes Gottes aufgenommene, wirklich vorhanden gewesen.

So ist diese menschliche Natur Christi freilich, abstrakt betrachtet, wie jede menschliche Natur, der Sünde fähig und den Schwachheiten unterworfen [4]). Aber konkret ist sie nur als Natur des Gottessohnes vorhanden, und ist deshalb über jede Unwissenheit und Schwäche erhoben, und hat sich nur freiwillig den Folgen der Sünde unterzogen [5]).

Eine menschliche Entwickelung ist in Christus in Wahrheit nicht vorhanden; nur der Schein derselben existiert um unsertwillen [6]). Und wenn Christus sich nach der Schrift die Freiheit

---

1) III. 5 B. Man könnte auch sagen: natura divina humanae naturae in Filio unita eam sibi univit vel assumsit. Aber der Ausdruck ist nicht schriftgemäß und ist mißverständlich (C). — 2) III. 5 A: Non natura personam, nec persona personam, sed persona naturam assumsit. E: Die Seele ist nur persona, wo sie allein steht, wie in einem Engel, nicht wo sie alii rei unita est personaliter. (Also ist ein Mensch wohl seiner Natur nach, aber nicht seiner Person nach, angenommen.) — 3) III. 2 B: Assumsit carnem mediante anima ff. C: simul assumsit carnem et animam, neque caro prius est concepta quam assumta; cf. 5 D. E. 10 B. — 4) III. 12 C.; cf. 15 A. (passibilis et mortalis). — 5) III. 3 A: Poena tantum, non necessitate sed voluntate assumentis remanente. D: Caro peccatrici similis in poena non in culpa; cf. 12 C. D. Als Verbo unita konnte sie trotz des liberum arbitrium so wenig sündigen, wie ein guter Engel. — 6) III. 13 A. Christus als Mensch hatte vom Augenblicke der Conceptio an die Fülle der Gnade; luc. 2 bezieht sich auf sein Wachsen in anderen. C: Der Fortschritt war nur quantum ad visum hominum et sui sensus ostensionem. 27: So war die Hoffnung als Tugend nicht in ihm, weil er die vollkommene Erkenntnis hatte; vgl. 14 B. 16 A. Die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens hat er gehabt, aber voluntate, non necessitate naturae. 17 B: Das Wort „der Kelch gehe vorüber" war nicht der Ausdruck seines wirklichen menschlichen Willens.

von Tod und Leiden und den Namen über alle Namen erworben hat [1]), so ist zu bedenken, daß das nur geschah, weil er um seines Werkes willen, leidensfähig sein wollte, und weil man die Anerkennung seiner Herrlichkeit auch als Erwerbung des höchsten Namens bezeichnen kann [2]). Also nur um unsertwillen, nicht für sich, ist das nötig gewesen. Christus sollte so tief gedemütigt werden, daß Adams Stolz durch seine Demut ausgeglichen ward [3]).

So ist freilich an sich die Besonderheit der Menschheit Christi für Gott ganz gleichgültig. Er hätte ebensowohl in einer anderen menschlichen Natur, ja in einer außermenschlichen sich offenbaren können [4]). Aber da er sie einmal als sein passendstes Offenbarungsmittel gewählt hat, — so ist sie nun persönlich die seine, und Christus ist auch als Mensch Gottes natürlicher Sohn, nicht sein Adoptivsohn [5]). Sie ist der göttlichen Verehrung mit teilhaftig [6]), und man darf die Redeweisen der communicatio idiomatum gebrauchen, nach welchen man den Menschen Christus Gott und den Gottessohn geboren und gekreuzigt nennt. Aber man muß das eine Mal supplieren secundum divinam, das andere Mal secundum humanam naturam [7]).

Dagegen für ein innerliches Durchbringen des göttlichen und menschlichen Lebens in Christo, zu welchem doch seine Versöhnungslehre hindrängt, hat Petrus kein Verständnis. Einerseits geht

---

1) III. 18 C. (Daß er subsistens in forma servi, i. e. in anima et carne, nominetur et sit Deus.) — 2) a. a. O.: dicitur res fieri quando nnotescit. — 3) III. 18 D. E. (Es sollte erst im Menschen soviel humilitas sein, als superbia in Adam war. — Bei den anderen Menschen aber vix unicuique sua virtus sufficiebat et humilitas. Christus aber multo amplius est humiliatus quam ille Adam superbiit.) — 4) III. 20 A. Diese Weise der Befreiung war nicht die einzig mögliche für den allmächtigen Gott; aber es ist kein modus convenientior. 12 B: Potuit Deus aliam animam et aliam carnem assumere et carnem utique aliunde quam de genere Adam. — 5) III. 10 D. — 6) III. 9 A. B (als nicht von Gott getrennt zu denken). — 7) III. 21 D: Propter carnem autem unitam Verbo, quae mortua est, dicitur Deus mortuus, et propter carnem et animam quae utraque dolorem sensit, dicitur Deus passus (sonst 20a: Dei lfiius, immutabiliter bonus, in se manens quod erat . . .).

ja das Werk Christi im Grunde nur seine menschliche Natur an, und anderseits kann diese menschliche Natur als Natur des Gottessohnes wohl Anteil haben an der Weisheit und Erkenntnis desselben, — denn dafür ist eine kreatürliche Seele angelegt. Aber keineswegs auch an der Macht Gottes; denn für diese ist das Endliche nicht geeignet [1]).

Von seinem Gesichtspunkte aus hat Petrus recht. Denn wo man nicht auch das Göttliche menschwerdend denken kann, weil man in dem Schema des Naturengegensatzes von Gott und Mensch bleibt, da ist auch das Menschliche nicht fähig für das Göttliche, finitum non capax infiniti. So wird hier der Lebenstrieb der cyrillischen Christologie im richtigen Gefühle ihrer Unzulänglichkeit abgestumpft.

4. Diese Richtung zeigt sich noch deutlicher und bedeutsamer in der Lehre von der Gottheit Christi, wie sie von den beiden großen scholastischen Lehrern, von Thomas von Aquino und Duns Scotus, in Anlehnung an die Sententiae des Lombarden entfaltet ist.

Beiden ist es gleichmäßig sicher, daß eine innere Notwendigkeit des Heilswerks Christi für die Versöhnung der Menschen nicht zu erweisen sei. Wohl hat Duns das nach der ganzen Richtung seiner Gotteslehre viel entschiedener und paradoxer ausgedrückt [2]). Aber Thomas ist im Grunde derselben Ansicht, die ja auch bei Bonaventura vorliegt [3]), — nur daß die beiden letzteren mehr

---

1) III. 14 B: Anima Christi per sapientiam gratis datam in Verbo Dei cui unita est et quod perfecte intelligit, omnia scit quae Deus scit, sed non omnia potest quae potest Deus, nec ita clare et perspicue omnia capit ut Deus, et ideo non aequatur creatori suo in scientia etsi omnia sciat quae et ipsa. C: Für Gottes scientia war er empfänglich, für seine potentia nicht. Daß mit diesem Zugeständnis keineswegs eine wahre menschliche Entwickelung erkauft wird, ist deutlich genug. — 2) Seine Polemik gegen Anselm ist ein Meisterstück (Dist. XX, Q. 1, 10); vgl. zu dem Folgenden Ritschl a. a. O., S. 43—84. — 3) Bonaventura, Breviloq. ed. Hefele 3 (1861). p. 125: per Verbum incarnatum facta est salus et reparatio generis humani, non quia aliter Deus humanum genus salvare vel liberare non potuerit sed quia nullus alius modus ita congruus et conveniens erat ipsi reparatori et reparabili et

Gewicht als Duns darauf legen, diese thatsächliche Art der Erlösung der Menschen wenigstens als die schlechthin vollkommenste nachzuweisen [1]). Sobald man aber von dieser Überzeugung ausgeht, verliert die Lehre von der Gottheit Christi ihren eigentlichen christlichen Boden.

Der Gottmensch tritt aus seinem Zusammenhange mit dem Heilsbewußtsein der Gemeine heraus oder behält denselben doch im Grunde nur im geschichtlichen Sinne, als der, welcher thatsächlich die Gemeine des Heils gegründet hat, — während er ihn im religiösen Sinne verliert, da er nicht mehr der ist, auf welchem die besondere Art des christlichen Zusammenhanges mit Gott mit innerer Notwendigkeit ruht. Die Lehre von der Gottheit Christi erscheint als ein einmal vorhandener Bestandteil des Kirchenglaubens und wird demzufolge aufs sorgfältigste behandelt. Aber sie steht nirgends mit dem wirklichen Leben des Glaubens in direktem Zusammenhange, wird deshalb auch einfach vorweggenommen, ehe man die Lehre vom Heil überhaupt berührt. Am wenigsten kann dabei das religiöse Interesse zur Geltung kommen, welches einst zur communicatio idiomatum drängte. Wenn dem Postulate der kirchlichen Überlieferung genügt ist, daß in Christus eine einheitliche Person nachgewiesen werde, in welcher die persönliche Gottheit des Logos mit der unpersönlichen Jesusnatur so verbunden ist, daß die Akte der Person, gleichviel von welcher Seite ihres Lebens sie ausgehen, als Akte dessen, der Gott und Mensch heißen kann, angesehen werden können, so ist erreicht, was erstrebt wird. Innerhalb dieser Grenzen strebt der Scharfsinn der Scholastiker bei der näheren Beschreibung dieser Wundergestalt vielmehr danach, die

---

reparationi. 127: dimissa culpa, quam dimittere non decebat divinam justitiam nisi per satisfactionem condignam. Nur Gott konnte es, nur der Mensch mußte es. 134: reparatur lapsus hominum et angelorum.

1) Thomas v. Aquino, Summa, P. III, Q. 1 A. 2. Concl. (Auf diese Weise ward die Warnung vor dem Teufel, der Glaube an die Würde der menschlichen Natur, die Abweisung jedes menschlichen Anspruchs, die Besiegung des menschlichen Stolzes durch Gottes Demut, und die Besiegung des Teufels bewirkt.)

Unterschiede der beiden Naturen mit möglichster Genauigkeit aufzuzeigen, — ganz unbekümmert darum, ob ein verständliches und für die Frömmigkeit der Gemeine bedeutsames Personenleben Christi dabei noch möglich bleibt. Vor allem aber strebt die Scholastik im Interesse ihres Gottesbegriffs, in welchem die Transcendenz Gottes mit immer steigender Einseitigkeit zum Ausdrucke kommt, dahin, die Gefahr einer Vermischung des Göttlichen mit kreatürlichen Lebensformen um jeden Preis abzuweisen. Die Menschwerdung des Logos wird mit dem größten Nachdruck in die Kategorie der Offenbarungen Gottes gewiesen. Und da Gott, indem er sich offenbart, in jeder Offenbarung ganz vorhanden sein muß, ohne dadurch behindert zu sein, in unzähligen anderen Offenbarungen ebenso vollständig zu sein, — so wird die Menschwerdung Gottes in Christus zur vollkommenen aber im Grund willkürlichen Selbstdarstellung des Logos abgeschwächt, welche das eigene Leben desselben und sein Verhältnis zu der anderen Kreatur in keiner Weise bindet. Auch in der Christologie des Mittelalters spiegelt sich das Zurücktreten Christi für das Glaubensleben ab, welches sein Gegengewicht in der Erschaffung der anderen Heilsmittler und in dem Zauber des kirchlichen Sakramentes sucht.

So bahnen sich hier die allerwichtigsten Gedanken an. Gedanken, nicht in sich selbst fruchtbar, um dem Glauben der Gemeine an Christi Gottheit einen vollen Ausdruck zu geben — denn sie sind nicht aus dem Mittelpunkte des Glaubensinteresses hervorgegangen —, aber mit Nachdruck auf die Punkte hinweisend, wo die schwache Seite der bisherigen Zweinaturenlehre inbezug auf ihre metaphysische Begründung liegt. Wenn es sich um das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen handelt — und davon ging doch die ganze Christologie seit Athanasius aus, und nur von da aus kann man auf das Schema von zwei Naturen Christi kommen —, dann kann das erstere nur so offenbar werden, daß es zugleich auch außerhalb dieses Endlichen bleibt. Und dann können nicht beide zur wirklichen Lebensgemeinschaft zusammenwachsen, sondern sie müssen immer eine Reihe von Punkten haben, in denen sie ohne eine Einheit schlechthin nur neben einander stehen können. Also erweist sich auch von die-

sem Gesichtspunkte aus, daß das Zweinaturenschema, wenn man es folgerichtig durchführt, zu seiner eigenen Auflösung hindrängt.

Nicht in dem Bedürfnisse der Versöhnung der Menschen liegt nach Thomas die innere Notwendigkeit der Gottheit Christi. Der Allmächtige hätte dieselbe auch anders bewerkstelligen können. Also als Versöhner ist Christus nur ein geschichtliches, zufälliges Wesen, — wenn auch natürlich sein Verdienst zum überreichlichen, alles Bedürfen der sündigen Menschen deckenden, nur durch den göttlichen Wert seiner Person wird. Nur als Mensch ist er Mittler, und kann er es sein. Und seine Leistung wird in eine Reihe mit anderen menschlichen Leistungen gestellt — als eine übersittliche zwar —, aber doch nur so, wie alle höheren menschlichen Leistungen vom Standpunkte der katholischen Ethik als übersittlich aufgefaßt werden müssen [1]).

Nur insofern Christus die Offenbarung Gottes ist, hat seine Gottheit einen innerlich verständlichen Wert. Wohl scheut sich Thomas noch, geradezu die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes auch abgesehen von der Sünde zu lehren [2]). Aber der innerste Gedanke seiner Christologie kommt doch darauf hinaus. Gott ist als solcher der menschlichen Erkenntnis unerfaßlich. Nur auf dem Gnadenwege kann er dem Geschaffenen offenbar werden [3]). Da er aber schlechthin gut ist und da das Sein und Gutsein eins in ihm sind [4]), so ist der Trieb zur Offenbarung an seine vernunftbegabten Geschöpfe in ihm selbst gegeben. Die höchste

---

1) Es ist der Begriff des Verdienstes, welcher nur auf dem Boden der gesetzlichen, unterchristlichen Ethik überhaupt statthaben kann, mit welchem Thomas das Versöhnungswerk mißt. Summa th., P. III, Q. 19, 48. Superabundans satisfactio ist Christi Leiden natürlich nur als Leiden des Gottmenschen III, Q. 46, 2 sqq. Aber handelndes Subjekt ist Christus dabei nur nach seiner menschlichen Natur III, Q. 262. Seine Auffassung als caput ecclesiae ist das Gesundeste in diesem Gedankengange. — (Christus wird in der katholischen Frömmigkeit eigentlich religiös lebendig nur im Meßopfer und im Gedanken der Kirche; sonst ist er historische Person [Vorbild].) — 2) III, Q. 1, 1 F. — 3) III, Q. 1, 3 C; cf. I, Q. 12, 4. 6. 11. 12. 13. — 4) I, Q. 6, 3. (participatio divinitatis quae vera est hominis beatitudo III, Q. 1, 2).

Seligkeit aber, das volle Teilhaben an Gott, kann den Menschen nur in dem Gottmenschen erschlossen, und damit auch der höchste Liebesrat Gottes erst verwirklicht werden.

So kann die Christologie bei Thomas sich an die Lehre von Gott anschließen, bevor die Heilslehre entfaltet ist. Denn sie ist nichts als das Ergebnis der Lehre von Gott und vom Menschen. Damit aber verliert das athanasianische Schema eigentlich jede Bedeutung.

Gott als der persönliche Gottessohn nimmt die Menschennatur an, um in ihr offenbar zu werden. Nicht um eine die Gottheit bindende Vereinigung handelt es sich. Eine solche ist bei dem Verhältnisse zwischen Gott und Kreatur überhaupt ausgeschlossen. Nur für die Kreatur ist eine bindende Vereinigung mit der Gottheit wirklich vorhanden [1]).

Gott ist allerdings in der Menschheit Christi voll und ganz; denn nicht auf die Quantität, sondern auf die Kraft kommt es an [2]). Aber er ist nur so in ihr, daß er ganz ebenso gut zugleich in einer anderen menschlichen Natur sein, und dieselbe annehmen könnte. Denn sonst wäre ja die göttliche Persönlichkeit von einem geschaffenen Wesen eingeschlossen, was in sich unmöglich ist [3]). Also könnte neben dem historischen Gottmenschen Jesus auch noch eine Reihe anderer Gottmenschen gedacht werden, ohne daß die Wahrheit der Gottheit Christi beeinträchtigt würde.

Die Menschheit Christi kommt nur als Offenbarungsform der Gottheit in Betracht. Eine Persönlichkeit kann ihr deshalb nicht zugeschrieben werden; denn diese müßte die Persönlichkeit des

---

1) Relatio quae consideratur inter Deum et creaturam realiter est in creatura, non autem realiter est in Deo sed secundum rationem tantum. So ist auch die unio in Christus creata III, Q. 1, 1. — 2) III, Q. 1, 1 virtus. — 3) III, Q. 3, 7 Concl: Potentia divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Sonst wäre Gottes Persönlichkeit so comprehensa per unam naturam humanam quod ad ejus personalitatem alia assumi non possit. Quod est impossibile, non enim increatum a creato comprehendi potest.

Logos beeinträchtigen [1]). Das wird so stark betont, daß Redensarten, wie homo Christus minor patre, als nestorianisch verworfen werden, weil das Wort homo als Bezeichnung der Person nur von dem ganzen Christus stehen darf. Man darf nur sagen Christus quoad naturam humanam minor patre. Ebenso darf man nicht von dem Gottwerden des Menschen Christus reden, oder von einem Anfangen dieses Menschen, — weil die menschliche Natur nicht als Person in Betracht kommen kann, die anfangende Person aber immer schon Gott und deshalb ewig war [2]).

Die Person Christi ist eine. Also die communicatio idiomatum der alten Kirche wird entschieden verteidigt. Die Gottgebärerin Maria und der gekreuzigte Gottessohn gehören zum Kirchenglauben [3]). Auch ist das menschliche Handeln Christi natürlich immer die Offenbarung göttlicher Macht und Herrlichkeit, — wenn es auch für das Versöhnungswerk nur als menschliches in seinem Unterschiede von dem göttlichen in Frage kommt. Aber weder ein wahres Menschenleben, in welchem das göttliche offenbar wird, kann auf diesen Voraussetzungen gedacht werden, — noch eine wirkliche Erhebung des Menschlichen zu göttlicher Bedeutung. Eine rechte Lebenseinheit des Göttlichen und Menschlichen fehlt so gut wie eine wahre communicatio idiomatum.

Da die Gottmenschheit durch den Naturvorgang der conceptio schlechthin vollendet ist [4]), kann es weder Glauben noch Hoffnung in Christus geben; denn beide sind durch das vollkommene Schauen ausgeschlossen [5]). Nur die Form menschlicher

---

1) III, Q. 2, 2. Dabei soll aber keineswegs die Individualität dieser Menschennatur geleugnet werden, als ob dieselbe abstrakt oder ideal existierte, oder eine ἀπαρχή im Sinne der Griechen wäre. Dazu ist hier gar keine Veranlassung. Allgemein ist nur die communitas causae, also Christi Beruf, nicht seine menschliche Natur. — 2) cf. III, Q. 16, 6. 8. Falsch ist auch: Jesus est homo dominicus, da die göttliche Natur allein das Suppositum liefert. — 3) III, Q. 2, 15; Q. 16. 17. 35, 4. So darf, sobald man die Person betrachtet, auch nach der menschlichen Seite Christus mit der vollen Gott gebührenden λάτρεια verehrt werden. — 4) III, Q. 34. — 5) III, Q. 7, 3; 9, 2 C.

geistiger Vorgänge, menschlichen Wollens und Wissens, bleibt übrig; diese allerdings in voller Wahrheit. Aber dem Inhalte nach ist alles Wissen und Wollen Christi schlechthin einheitlich göttlich bestimmt. Wohl waren die natürlichen Regungen des menschlichen Lebens auch in ihm vorhanden, — aber ohne ihm zu wirklicher Versuchung zu werden [1]). Wohl hat er die Schwächen unserer Natur übernommen; aber nur als freiwillig festgehaltene, also in dem Sinne, daß er die Peripherie seines Wesens zum Zwecke des Heilswerkes noch nicht von Anfang an völlig von dem Licht und Leben des Zentrums hat durchströmen lassen [2]). Aber das ist in jedem Augenblicke doch nur ein Willensakt Christi. Ein menschliches Leben, wie es uns den Jesus der Synoptiker verstehen ließe, ist bei dieser Annahme schlechthin nicht vorhanden.

Ebenso wenig aber ist durch dieses Opfer eine wirkliche völlige Einheit des menschlichen und göttlichen Lebens in Christus erkauft. Auch für Christi menschliches Wesen bleibt die Unmöglichkeit, die Gottheit völlig zu erfassen, wie für jede Kreatur. Wohl erkennt die Seele Christi die in ihr wohnende Gottheit besser als irgendeine Kreatur, wohl erkennt sie alles Wirkliche. Aber sie kann nicht alles Gott Mögliche erkennen, auch nicht durch Gnade. Und an sich versteht sie auch die essentia divina nicht, und vermöge des erworbenen Wissens weiß sie nur das, was sie wirklich erfahren hat [3]). Und auch an der Allmacht des Gottessohnes hat seine Menschheit nur insofern teil, als sie fähig ist, ihm in allem zum Werkzeuge des Handelns zu dienen. Aber sie vermag keineswegs alles, was Gott vermag, sondern nur was

1) Scientia creata und acquisita III, Q. 9, 1 C; III, Q. 15. Die propassiones, aber weder Sünde noch Unwissenheit. — 2) III, Q. 14, 1 (Dorner II. 407). Er war Viator et Comprehensor zugleich III, Q. 15. Gelernt hat er von niemand Q. 12, 1. — 3) III, Q. 10, 1. 2; vgl. Bonaventuras Unterscheidung, S. 143. 150. 151. 159. Die beata cognitio, scientia infusa, scientia creata und scientia acquisita sind in Christus. III, Q. 11, 1. 12, 1. Die Übereinstimmung mit Bonaventura auch in der Leugnung, daß Christus in triduo mortis Mensch gewesen sei III, Q. 50, 4; vgl. Bonav. 158 und in der Erklärung der Rechten Gottes als seiner summa gloria III, Q. 57, 1; vgl. Bonav. 159.

einer dem Gottessohne zum Werkzeuge dienenden Seele möglich ist [1]). Die menschliche Natur Christi ist also wohl vergottet, aber nur nach dem Maaße der Kreatur [2]).

So zeigt die Christologie des Thomas, daß auf diesem Wege eine befriedigende Auffassung der Gottheit Christi überhaupt nicht möglich ist. Mit Nachdruck und Wahrheit weist sie darauf hin, daß zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen auf dem Gebiete der Metaphysik eine wahre Einheit unmöglich ist, — und sie zeigt, daß selbst die wirkliche Einzigkeit Christi durch das Schema der Zweinaturenlehre durchaus nicht gewahrt wird, sobald man nicht in einer dem religiösen Bewußtsein unerträglichen Weise Gottes eigenes Wesen durch seine Offenbarungen an die Kreatur und in der Kreatur gebunden und beschränkt denken will [3]).

Sobald die in dem Werke Christi vollendete Erlösung nicht als etwas innerlich Notwendiges und an ihn Gebundenes erscheint, ist die Einzigkeit Christi überhaupt durch das bloße Schema seiner Gottheit nicht gewährleistet, — wenigstens nur, wenn man in mythologischer Weise das individuelle Dasein des irdischen Menschen Jesus mit dem göttlichen Dasein des sich offenbarenden Gottes sich einfach und schlechthin decken läßt.

In allen den Stücken, in welchen Thomas eine Auflösung der Lehre von der communicatio idiomatum vorbereitet, sehen wir Duns Scotus mit kühner Folgerichtigkeit weitergehen, aber ohne daß er lebensfähigere Keime einer neuen Christologie böte. Denn so gewiß Duns auch die menschliche Seite Christi noch sorgfältiger als Thomas gegenüber einer eigentlichen Absorption durch die göttliche wahrt, so wenig vermag er ihr doch eine wirkliche Selbständigkeit und eine ethische Bedeutung zu geben.

Auch ihm ist es gewiß, daß die Persönlichkeit des Logos in Christus die Persönlichkeit seines menschlichen Wesens schlechthin ausschließt, — und auch er begnügt sich deshalb mit der Indi-

---

1) III, Q. 13, 1. — 2) III, Q. 16, 3. — 3) Was bei Dorner II. 493 von Nikolaus von Cusa gesagt wird, geht dogmatisch nirgends über thomistische Ideeen hinaus.

vidualität der Menschennatur in Christus [1]), die nach seiner Lehre allerdings Persönlichkeit fordert, aber dieselbe nicht in sich, sondern in der Persönlichkeit des Logos gefunden hat. Daß auch Scotus in der Persönlichkeit des Logos einen überreichlichen Ersatz für die menschliche Persönlichkeit Jesu findet, das beweist, wie wenig seine ganze Anschauung wirklich ethisch gerichtet ist, und wie wenig seine Betonung des Willens, d. h. der Willkür, zu den Folgerungen derjenigen berechtigt [2]), welche in ihm einen Vertreter des germanisch-ethischen Triebes sehen möchten.

Duns Scotus weist die anselmische Satisfaktionslehre in einer glänzenden Beweisführung ab [3]). Ihm erscheint es von seinem Gottesbegriffe aus durchaus unzulässig, einen bestimmten Weg zur Rettung der Menschen für in sich nötig anzusehen. Vielmehr weist er alles dem schlechthin ungebundenen Willen Gottes zu. So ist nach seiner Lehre auch der Ersatz, den Christus wirklich geleistet hat, kein in Wahrheit zureichender. Er ist eine menschliche Leistung, also in sich endlich, und nur nach Gottes Gnadenwillen genügend. Also Scotus macht mit den Prämissen des Augustin, Petrus und Thomas Ernst und läßt Christi Heilswerk wirklich rein menschlich sein. Damit aber macht er die communicatio idiomatum zu einem vollständig entwurzelten Dogma [4]).

Als Gegengewicht gegen diese seine Ansicht, welche Christus für unsere Frömmigkeit zu einem bloß geschichtlich-zufälligen herabsetzen würde, läßt er ihn dann in Gottes ewigem freien Ratschlusse auch abgesehen von der Sünde der Menschen, von Ewigkeit mit gesetzt sein — denkt ihn also, sofern er die Offenbarung des göttlichen Willens ist, als notwendig —, auch darin die Zurückhaltung des Thomas verschmähend [5]).

Die communicatio idiomatum im Sinne der alten Kirche verteidigt Duns Scotus natürlich, und übt seinen Scharfsinn in ihren mannigfaltigen Kombinationen [6]). Wo er von Thomas abweicht, da geschieht es im Sinne größerer Selbständigkeit des

1) In sent. Quaest. l. III. dist. V. Q. 1. schol. 3. — 2) Vgl. Dorner II. 413 ff. — 3) Vgl. Ritschl a. a. O., S. 84 ff.; vgl. S. 71 ff. — 4) Vgl. Ritschl a. a. O., S. 88. 71. — 5) dist. VII. q. 3. schol. 3. 4. — 6) dist. VII. q. 1; X. q. 1; XI. q. 1. schol. 3.

menschlichen Faktors, wie er z. B. den Satz: homo factus est Deus, für simpliciter verum erklärt [1]). Aber ein ethisches Interesse ist es am wenigsten, was ihn nach dieser Seite hin treibt. Eher ein metaphysisches. Der Trieb, den schlechthin absoluten Gott möglichst wenig in Zusammenhang mit kreatürlichen Schranken treten zu lassen.

Deshalb weist er mit noch größerer Entschiedenheit als Thomas die Sätze ab, welche dem menschlichen Leben Christi selbst göttlichen Wert zuschreiben wollen. Christi menschliche Natur, welche nach diesem Systeme ja nicht causa prima, sondern nur meritoria, historica des Heils ist, braucht nichts Derartiges, und sie kann es nicht tragen. Wohl ist die Seele Christi mit allen Gaben geschmückt, welche aus der persönlichen Gemeinschaft mit dem Logos folgen, z. B. mit dem vollkommenen Wissen, — aber nicht mit dem göttlichen Können, für welches sie nicht fähig ist [2]). Wohl ist sie, weil ihre Persönlichkeit die des Logos ist, über die Möglichkeit der Sünde erhoben; — ab an sich als Natur ist sie sündenfähig [3]). Wohl gebührt ihr Hyperdulia, also die höchste der Kreatur zustehende Verehrung, — aber nicht Latria, die göttliche Verehrung [4]). Also die Verbindung wird so gedacht, daß die persönliche Einheit beider Naturen die menschliche nicht über die Welt erhebt, sondern in ihr einen gewissen Spielraum für das weltliche Leben läßt, nur nicht auf dem Gebiete, auf welchem es allein Wert hätte, — auf dem ethischen.

Diese Christologie, wie sie in Scotus ihre Konsequenzen am offensten zeigt, ist im Grunde ein Verzichten auf die altchristliche Lehre von der Gottheit Christi. Was von Christus ausgeht, das würde völlig ebensogut in einem prophetischen Manne gewährleistet sein, in welchem Gott nach seinem ewigen Ratschlusse seinen Willen mit der Welt endgültig offenbarte, um seine Kirche zu gründen. Christus ist der menschliche Stifter der Kirche und das Ziel der religiösen Geschichte der Menschheit. Er ist nicht persönlich göttlichen Wertes, sondern nur nach dem durch ihn zum Ausdruck kommenden gött-

1) dist. VII. q. 2. schol. 7. — 2) dist. XVI. q. 2. schol. 9. — 3) dist. III; IX. q. 1. schol. 8. — 4) dist. IX. q. 1. schol. 8.

lichen Offenbarungsrate. Er ist der größte Heilige, welcher in einem übersittlichen Werke mehr Verdienst erworben hat, als die anderen, ohne doch qualitativ über sie hinauszugehen. Das ist Christus nach der Heilsvorstellung der Scholastik. Diesem Zwecke aber dient der Wundermensch der alten Kirche, an welchen diese Lehrer durch das kirchliche Bekenntnis gebunden sind. Eine göttliche Persönlichkeit mit menschlicher unpersönlicher Natur, die er doch nur teilweise sich assimilieren kann. Ein Wesen, in welchem die unaufgelösten metaphysischen Gegensätze von Endlichem und Unendlichem sich zu einer scheinbaren Einheit verbinden, deren Ausdruck die alten Formeln der Lehre von der communicatio idiomatum sind. Ein Wesen ohne wirklich sittlichen Wert, ohne ein verständliches einheitliches Bewußtsein, — ein Schattenwesen, welches völlig hinter seiner Kirche zurücktreten mußte, in welcher seine wunderbaren Kräfte sich persönlich mit den Menschen berühren.

5. Über diese Gesichtspunkte ist die römisch-katholische Kirchenlehre nicht hinausgekommen. Wenn der eigentliche Nominalismus zu völlig einseitiger Betonung dessen drängte, was schon bei Scotus die Gottheit Christi im Grunde außerhalb des christlichen Glaubensinteresses stellt [1]), so hat die wiederauflebende thomistische Theologie zwar die eigentümlichen scotistischen Gedanken abgelehnt, aber sich unter dem Eindrucke des Gegensatzes gegen die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum doch wesentlich nach dieser gleichen Richtung hin ausgebildet. Das soll an den großen jesuitischen Dogmatikern Bellarmin [2]) und Gregor von Valentia [3]) gezeigt werden, von welchen die neueren, wie Perrone, in der Christologie nicht abweichen.

Die Heilswirkung Christi, soweit er sie nicht mit anderen Gottesmännern teilt [4]), besteht nach Bellarmin 1) in der Existenz seiner Person, als der Gott und Mensch verbindenden, 2) in seinem genugthuenden Werke. Dieses Werk ist, wie im Gegensatze zu

---

1) Vgl. Ritschl a. a. O., S. 91 ff. — 2) Bellarmin, Op. omn. ed. 1857. T. I: secunda controversia generalis de Christo. — 3) Gregor v. Valentia, Commentarii theolog. T. IV (1597). — 4) z. B. als Richter, Bundesmittler, Fürbitter; a. a. O. V. 1.

Scotus behauptet wird [1]), ein in sich zureichendes, — und ist das nur, weil die Person, die das Opfer brachte, Gott ist, also unendlichen Wert hat [2]). Aber das Werk selbst geht nur die menschliche Natur Christi an, und kann nur sie angehen, weil die göttliche sonst sich selbst etwas leisten würde [3]). So ist eine volle menschliche Natur als wirkende in Christus nötig, zugleich aber eine göttliche Person, welche diesem Wirken Wert giebt. Und in dieser Person muß Gott offenbarend uns verbunden sein. Eine weitere Gemeinschaft zwischen beiden Naturen ist nicht nötig. Denn auch die Bedeutung, welche das Dasein dieser Person selbst für uns hat, besteht ja nur in der in ihr vorhandenen persönlichen Gemeinschaft von Gott und Mensch, — nicht in einer die Grenzen zwischen Gott und Kreatur unsicher machenden inneren Vereinigung beider Naturen.

So ist das, worin sich Christus von Petrus und anderen Männern, die auch Gott in sich trugen, unterscheidet, einzig darin zu suchen, daß in Christus die menschliche Natur unpersönlich war, also keine andere Persönlichkeit hatte, als die ewige des Gottessohnes [4]). Der Unterschied liegt also in dem Naturwunder seiner Person, nicht in seiner ethischen Bedeutung oder in seiner Stellung zum Reiche Gottes. Gerade die Unper-

1) Gerichtet ist die Polemik gegen Stancarus V. 2. — 2) a. a. O. — 3) a. a. O. — 4) III. 8. (II. 4: hypostasis significat primam substantiam quam universe dicimus suppositum et in natura intelligente personam... Non addit ad essentiam aliquem gradum naturae aut actum, sed solum modum essendi. III. 8: uniri hypostatice Deum et hominem nihil est aliud, quam naturam humanam non habere propriam subsistentiam sed assumtam esse a Verbo aeterno ad ipsam Verbi subsistentiam.) (Bilder, die aber als unzureichend bezeichnet werden: Seele und Leib, glühendes Eisen, — ein Mensch, der Arzt und Jurist zugleich ist, — okulierter Baum ꝛc.) Vgl. Gregor v. Val. a. a. O., disp. 1. q. 2. p. 3: natura humana in persona Verbi subsistit. q. 4. p. 2: indubitatum est, Verbum divinum non personam humanam sed tantummodo naturam humanam assumsisse, — aber naturam individuam et singularem. Die ganze Ausführung gegen Scotus, Gabriel, Occam, Henricus Gandavensis, Herveus, Capreolus ist sehr lesenswert. Gregor nimmt mit Cajetanus die Persönlichkeit als terminus et complementum substantiale quo perficitur ultimo et constituitur substantia prima completa.

sönlichkeit der menschlichen Natur, also das, wodurch jede ethische Bedeutung Christi aufhört, ist der Mittelpunkt der Lehre. Denn es wäre rein willkürliche Eintragung, wenn man hier den ethischen Gedanken einschieben wollte, daß Christus im Unterschiede von den anderen Heiligen sein menschliches Wesen völlig dem Personwillen Gottes zu eigen gegeben hat.

Diese unpersönliche Menschennatur muß natürlich vom Anfange an alle Vollkommenheiten erhalten haben, deren sie fähig ist. Denn sie ist ja von der conceptio an die Natur des Sohnes Gottes. Also ist jede Meinung irrig, welche der Menschheit Christi ein Lernen, Nichtwissen, Wachsen 2c. zuschreibt [1]). Wohl hat diese Person, um ihres Werkes willen, die Körperzustände angenommen, die zum menschlichen Leben und Leiden nötig waren [2]). Wohl hat Christus auch für sich die Leibesverklärung und die Erhöhung seines [menschlichen] Namens bei den Kreaturen gewonnen [3]), als er zur rechten Gottes (d. h. zu seiner Herrlichkeit, nicht zu seiner Macht) [4]) emporstieg. Aber das sind nur Willensakte Christi gewesen. Eine Erniedrigung und Erhöhung im Sinne der lutherischen Lehre kann bei dem katholischen Schema nicht bestehen.

Die Christusperson ist eine einheitliche. Darum ergiebt sich die communicatio idiomatum im Sinne der alten Kirche. Die Person Christi, gleichviel ob sie als Mensch oder als Gott bezeichnet wird, kann mit den Prädikaten der beiden Naturen ab-

---

1) IV. 1: Fast alle Ketzer behaupten, daß die Seele Christi einiges nicht gewußt und allmählich gelernt, und einiges unrichtig gemacht habe, doch ohne Sünde. At catholicorum communis sententia semper fuit, Christi animam ab ipsa sua creatione repletam scientia et gratia, ita ut nihil postea didicerit, quod antea nesciret, nec ullam actionem fecerit aut facere potuerit, quae emendatione eguerit. 4: Es ist auch unmöglich, daß der Logos, persönlich Mensch geworden, nicht auf einmal in der Fleischwerdung selbst in diese Menschheit alle Güter eingegossen habe, deren sie fähig war. Der Wille, obwohl in zwei Willensvermögen, welche den Naturen angehören, ist in Wirklichkeit stets einer. Gregor v. Val. I. q. 18. p. 1sqq. (diversae aber nie contrariae). — 2) IV. 5. Gregor v. Val. I. q. 14. 2; q. 15. 1. — 3) V. 9. Gregor v. Val. I. q. 19. 2. 3 (meruit). — 4) III. 15.

wechselnd geschmückt werden, und das ist nicht bloß Redeweise [1]), sondern es drückt ein wirkliches Verhältnis aus, nämlich die Einheit der Person Christi. Aber es ist nicht der Ausdruck eines wirklichen Verhältnisses in dem Sinne, als ob die Naturen in Christus wirklich gegenseitig ihre Eigenschaften austauschten [2]).

Die menschliche Natur Christi hat vielmehr nur die höchste Erfüllung mit Gottesgemeinschaft und mit Gaben des Geistes empfangen, deren sie als Kreatur fähig ist [3]). Mit dem Begriff der Kreatur aber ist es unzertrennlich verbunden, daß sie als finita nicht zugleich infinita potestas etc., also göttliche Eigenschaften haben kann [4]). So wird, von den gegebenen Voraussetzungen aus mit Recht, die Meinung abgewiesen, als könne eine wahre Lebenseinheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus sein. Auf dem Boden der Zweinaturenlehre, gegenüber dem metaphysischen Gegensatze von endlich und unendlich, ist das allerdings unmöglich.

Dem entspricht es, daß der Gottessohn keineswegs in seinem Wirken an seine menschliche Natur gebunden ist [5]), — und daß er auch, wo er durch sie wirkt, deshalb seine Eigenschaften, als die des Wirkenden, nicht dem Werkzeuge mitzuteilen braucht, durch welches er wirkt [6]). Also ist es gar nicht ausgeschlossen,

1) III. 9. (Gegen die Reformierten.) Gregor v. Val., disp. I. q. 2. p. 153; q. 16 (die Schranke, S. 2. 3: wenn man Unvollkommenheiten mißverständlich von Christus aussagen würde, z. B. Christus est creatura, minor patre, incepit esse, est homo dominicus). — 2) a. a. O. — 3) a. a. O.: multa dona creata et infusa. Bei Gregor v. Val. I. q. 9. p. 1 nach Thomas die cognitio beata, infusa, acquisita, durch welche Christi Seele erkennt, da keine Kreatur „göttlich" erkennen kann; q. 15. 1: er hat die göttliche essentia nicht begriffen. — 4) III. 10. Wer dem finitum infinita potestas beilegt, hebt es auf. Gegen die Ubiquitas des Leibes Christi, vgl. Gregor v. Val. a. a. O., disp. 1. q. 2. p. 3 und q. 5. p. 2 und q. 13. p. 3; er konnte nicht creare und annihilare. Was er wunderbar kann, kann er nicht aus seiner propria virtus, sondern nur als instrumentum Dei. — 5) III. 10: Actiones saltem immanentes, ut intelligere et velle divinum, non erant nec sunt per carnem. Damit wird also ein einheitliches Personbewußtsein Christi völlig unmöglich gemacht. — 6) Die Eigenschaften der causa principalis gehen doch nicht auf ihr instrumentum über III. 10.

daß der Sohn Gottes auch in mehreren Menschennaturen hätte Mensch werden können. Denn seine göttliche Persönlichkeit ist an das Werkzeug, in welchem sie wirkt, schlechthin nicht gebunden.

Wenn Bellarmin das mehr nur voraussetzt, so ist es bei Gregor im Sinne des Thomas auf das entschiedenste gelehrt [1]). Dieselbe göttliche Person hätte auch mehrere menschliche Naturen annehmen können. Wenn dann der eine Gottmensch Petrus, der andere Johannes hieße, so könnten beide an verschiedenen Orten sein, beide brauchten nicht von einander menschlich zu wissen. Wenn der eine stürbe, würde der andere nicht auch sterben rc. Denn jede menschliche Natur würde sich ja zu der göttlichen Persönlichkeit, soweit dieselbe die andere Natur trüge (sustentaret), fremd verhalten (impertinenter), da die communicatio idiomatum nur auf der persönlichen Einheit ruht, welche zwischen den beiden vorausgesetzten menschlichen Naturen ja nicht stattfände [3]). Es kann gar nicht deutlicher gesagt werden, daß hinter der ganzen Wundergestalt des Christus dieser Lehre religiös nicht mehr steckt, als auch eine Prophetengestalt, erfüllt mit dem Geiste Gottes, im Grunde leisten würde. Wie freilich bei solchen Vorstellungen eine Unpersönlichkeit der menschlichen Natur festgehalten werden soll, ist schlechterdings nicht einzusehen.

6. Die reformierte Lehre von der Gottheit Christi hat sich freilich nur im beständigen Zusammenhange mit der Abendmahlslehre und in stäter Rücksicht auf die lutherischen Behauptungen über die communicatio idiomatum entwickelt. Und so wird sie in ihrem durch den Gegensatz bestimmten Zusammenhange mit der

---

1) Disp. 1. q. 3. p. 4. (Wenn p. 6 weiter auch die Möglichkeit gelehrt wird, daß eine geschaffene Natur die menschliche hätte annehmen können, so wird das freilich nur im Interesse der göttlichen Allmacht gesagt, zeigt aber, wie die Christologie schon völlig von ihren religiösen Wurzeln losgerissen ist. — Noch mehr, wenn q. 4. p. 1 gesagt wird, daß die göttliche Person jede, auch unvernünftige, Kreatur zur Personeinheit hätte annehmen können. Allerdings soll dieser Fall nicht mit Biel als in Wirklichkeit zulässig gedacht sein.)

lutherischen Lehre erst später zum rechten Ausdrucke kommen können [1]). Auch ist sie natürlich von dem gesamten Aufschwunge der Heilserkenntnis mit berührt, aus welchem die Reformation überall hervorgegangen ist. Sie weist die Betrachtung der Christologie abgesehen von dem Werke der Sündenversöhnung als leeres und unfruchtbares Spekulieren ab. Sie läßt sich nicht auf Fragen ein, wie die, ob der Gottessohn auch in mehreren menschlichen Naturen hätte Mensch werden können. Sie weiß einen lebendigeren Eindruck von der inneren Notwendigkeit des Versöhnungswerkes hervorzurufen als die Scholastik. Denn auch sie kann freilich eine absolute, dem Ratschlusse Gottes übergeordnete, Notwendigkeit der Menschwerdung nicht zugeben [2]). Aber sie versteht doch, daß innerhalb des auf das höchste Gut gerichteten ewigen Gottesratschlusses, welcher ja auch die Sünde mit umfaßt, die Zahlung der Schuld der Menschen, der Zugang zu Gott, die Überwindung des Todes und der Gewinn eines

1) Die wirksamsten Polemiker auf reformierter Seite sind gewesen: Danäus, Sadeel, Zanchius, Ursinus (die Hauptsprecher in dem Maulbronner Gespräche 1564), Pareus, Alstedt. Der das Ergebnis der reformierten Christologie am meisten scholastisch zusammenfassende Dogmatiker ist Petrus v. Mastricht in seiner theoretico-practica theologia ed. nov. 1715. — Das Werk von Schneckenburger zur kirchlichen Christologie: „Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi 2c.“, citiere ich nach Aufl. 2 (1861). — 2) Calvin, Inst. II, c. 12. Die Notwendigkeit, daß unser Mittler Gott und Mensch sein mußte, ist keine absolute, sed manavit ex coelesti decreto, unde pendebat hominum salus. — Entschieden aber wird die scotistische Konsequenz abgelehnt, als vagae speculationes quae leves spiritus et novitatis cupidos ad se rapiunt, Christum etiamsi ad redimendum humanum genus non fuisset opus remedio, futurum tamen fuisse hominem. Fateor quidem in primo creationis ordine et integro naturae statu praefectum angelis et hominibus fuisse caput. Aber da seine Fleischwerdung von der Schrift stets nur mit dem Erlösungswerke verbunden wird, aliam causam vel alium finem imaginari nimiae temeritatis est. Das ist neben dem in der folgenden Note gegebenen Ausspruche Calvins ein starker Beweis für die Besonnenheit seiner dogmatischen Methode. Bei Musculus, Loci comm. s. th. p. 256 ist dieser Gegensatz noch stärker. — Die Möglichkeit der Annahme mehrerer menschlichen Naturen wird bei Petr. v. Mastricht a. a. O. V, 436 zurückgewiesen.

neuen höheren Lebens für die Menschen nur durch den in vollkommener menschlicher Selbstoffenbarung wirkenden Gott möglich waren [1]).

Dennoch kann die eigentlich positive Ausbildung der Lehre von der Gottheit Christi bei den reformierten Dogmatikern nur an dieser Stelle behandelt werden. Denn bei ihnen finden wir am geistvollsten und folgerichtigsten das Streben, auf dem Boden der einmal vorhandenen und kirchlich zu Recht bestehenden Formeln den beiden in der Person Christi vorausgesetzten Elementen ihre volle Wahrheit und Selbständigkeit zu lassen, also durch Betonung der beiden Naturen in Christus, das Moment der communicatio idiomatum unwirksam zu machen. Daß dieses Streben nicht zu einem befriedigenden Resultate führen konnte, liegt an den Voraussetzungen. Denn wenn das, was in Wahrheit eine doppelte Betrachtungsweise der einen Persönlichkeit ist, unter dem Gesichtspunkte von zwei Substanzen in ihr aufgefaßt wird, dann muß jedes energische Betonen der Wirklichkeit und Selbständigkeit derselben den Eindruck einer me-

1) Calvin a. a. O. II, c. 12: Caeterum quod nobis optimum erat statuit clementissimus pater. Nur so konnte die Hoffnung auf Einwohnung Gottes in uns stark genug werden; denn auch abgesehen vom Falle humilior erat hominis conditio quam ut sine mediatore ad Deum penetraret. Quod nobis proprium erat suscipere non gravatus est, ut vicissim ad nos pertineret quod proprium ipse habebat. Mortem absorbere non potuit nisi vita, peccatum non nisi justitia. Sodann mußte der Mensch für seine inobedientia als Heilmittel eine Gott genugthuende obedientia bringen und die Strafen der Sünde zahlen. Mortem vero nec solus Deus potuit sentire nec solus homo superare. So bewegt sich Calvin in verschiedenartigen, aus der Patristik entnommenen Vorstellungen von der Versöhnungslehre. In der eigentlichen Ausführung der Versöhnungslehre c. 16 ist er wesentlich bemüht, die Einseitigkeiten der herrschenden Lehrform zu mildern, ohne über den Gedanken der poena satisfactoria wirklich hinauszukommen. Nach Beza, Confessio chr. fidei etc. 1577. III. 20 ist die Gottheit Christi nötig, weil die poena infinita, welche zu zahlen, die ira infinita Dei, welche zu ertragen war, nur von einem infinitus getragen werden konnte. Bei Musculus, Loci communes sacr. th. (ed. 1563) XII wird auf die Macht des Satan am meisten Gewicht gelegt. Samuel Maresius, System. theol. (Gron. 1673) l. IX. 7 weist auf Anselm hin.

chanischen Betrachtungsweise machen, welche die Personeinheit zerreißt, und der Person ihren religiösen Wert nimmt. Aber es sind an sich bedeutungsvolle und in ihrer Art völlig berechtigte Momente, die hier betont werden. Unsere Darstellung hat kein Interesse an den, ohnehin sehr unwesentlichen, Besonderheiten der einzelnen reformierten Dogmatiker in diesem Lehrstücke. Vielmehr soll der an Calvin schließende allgemeine Lehrtypus der herrschenden Schule einheitlich dargestellt werden. Die große Verwandtschaft der reformierten Christologie mit der mittelalterlichen wird ohne besonderes Hervorheben deutlich sein.

Ein einheitliches gottmenschliches Werk ist es, durch welches Christus den ewigen Liebeswillen Gottes erfüllt. Nicht die menschliche Natur allein hätte es zu leisten vermocht, — nicht die göttliche, außer in menschlicher Offenbarung, in dasselbe eingehen können [1]). Einheitlich soll also auch die Persönlichkeit sein, von welcher dieses Werk ausgeht. Und gewiß ohne irgendeinen Hintergedanken erklären sich die Reformierten stets bereit, alle Folgerungen zuzugeben, welche aus dieser Personeinheit sich ergeben. Sie sind nicht selten dabei zu Ausdrücken bereit, welche nicht eigentlich in der Tragweite ihres Systems liegen, und nur von dem Wunsche eingegeben werden, dem System der Gegner so nahe wie möglich zu kommen [2]).

Aber genauer betrachtet, handelt es sich doch um ein göttliches Werk, um das Eintreten des ewigen göttlichen Willens in die Geschichte, um ein göttliches Werk, durch ein menschliches Werkzeug vollzogen. Dem Menschlichen in Christus kommt nur die Bedeutung zu, das notwendige Offenbarungsmittel für die göttliche Wirkung zu sein. Das notwendige, denn da es sich um menschliche, weltliche Verhältnisse handelt, kann nur ein menschlich, weltlich sich offenbarendes Wirken Gottes entscheidend sein [3]). So bedarf das menschliche

---

1) Schon bei Calvin II, 12. 16. — 2) Das ist z. B. bei Petrus v. Mastricht sehr sichtbar, — aber auch bei andern, vor allem in der Beurteilung der communicatio ἀποτελεσμάτων. — 3) Calvin, Inst. II, c. 17. Es ist falsch, Christi meritum, d. h. seine menschliche Leistung, der misericordia Gottes gegenüberzustellen; quae subalterna sunt, non

Wesen Christi als solches keiner Erhebung über die weltlichen Bedingungen, keiner Erfüllung mit Kräften und Eigenschaften des göttlichen Wesens. Es soll und kann nichts anderes sein, als die weltliche Offenbarungsform für den ewigen Gottessohn. Wenn es aufhörte, weltlich zu sein, so würde seine Bedeutung gegenüber diesem Gottessohne durch die Identifizierung beider aufhören. In diesem wesentlichen Stücke kann auch die Veränderung der Zustände Christi keinen Unterschied machen. So groß auch der Unterschied zwischen dem werdenden irdischen Menschen und dem zu Gottes Rechten erhobenen verklärten Herrn gedacht werden mag, — beide müssen doch Gott gegenüber weltlich vorgestellt werden, also auch beschränkt und an eine bestimmte weltliche Daseinsform gebunden. Daß Christus zur rechten Gottes ist, bezeichnet wohl seine Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes, aber nicht an seiner Macht und Unräumlichkeit. Und eine Allgegenwart des verklärten Leibes Christi würde ihn allen Gesetzen des körperlichen Lebens entziehen, müßte also die Menschheit Christi aufheben oder zum Scheine machen [1]. —

So wenig tiefsinnig diese Erwägungen klingen, so entschieden haben sie auf dem Grunde der Zweinaturenlehre, also wo es sich um den metaphysischen Gegensatz von Gott und Kreatur handelt, das vollkommenste Recht. Nur eine Christologie, welche diesen ganzen unbrauchbaren Boden aufgiebt, hat, indem sie dem berechtigten Streben der reformierten Lehre gerecht wird, Fähigkeit und Anspruch, dieselbe für veraltet zu erklären.

Die Verbindung von Gott und Menschheit, welche in Christus

---

pugnant; ex sola Dei gratia dependit meritum Christi. Aber deshalb ist doch Christus nicht bloß die formale Ursache des Heils, sondern auch die materiale, indem nämlich der Gnadenwille Gottes nur in ihm und durch ihn zum Vollzug kommt. Besonders bei Maresius a. a. O. IX, 27: natura humana non nisi principium quo agentis personae divinae.

1) Nach Musculus, S. 259 sind die Naturen verschieden, weiter als Himmel und Erde, nämlich als unendlich schöpferisch und endlich geschaffen. Nach Maresius a. a. O. IX, 59 ist die sessio ad dextram nur summa ejus gloria. Vgl. überhaupt Beza, Conf. chr. 3. 25. Ursinus, Oper. th. 3, 787. Zanchius II. q. 11. th. 2. Petrus v. Mastricht V, 438. 444. 445.

vorausgesetzt wird, muß nach reformierter Anschauung durchaus in die größere Kategorie der göttlichen Offenbarungswirkungen fallen [1]). Nicht ein Eingehen des göttlichen Wesens in das menschliche Leben liegt vor. Denn das göttliche Wesen ist der Trinität gemeinschaftlich. Und die Menschwerdung ist zwar in gewissem Sinne ein Werk der gesamten Trias [2]). Aber sie ist doch nur inbezug auf die Hypostase des Sohnes Gottes vollzogen. Also es handelt sich um eine Offenbarungsthätigkeit dieser Hypostase, — eine einzigartige, weil der Sohn Gottes zu diesem Zwecke sich eine besondere Menschennatur als seine Menschheit aneignet, aber sonst den in der Schöpfung und Offenbarung vorliegenden Akten des Logos parallel stehend [3]).

Dieser Akt des Sohnes Gottes bestimmt sich näher als eine *κένωσις*. Denn auf den Gottessohn, nicht etwa auf die von ihm angenommene Menschheit beziehen die Reformierten Phil. 2 [4]), und sehen die Annahme der Menschennatur insbesondere in ihrer Knechtsform, also die Inkarnation selbst, als Kenose an, so daß die menschliche Natur Christi das Ergebnis, nicht das Subjekt dieser Entäußerung ist. Der Ausweg freilich, den ewigen Gottessohn wirklich in dem Sinne entäußert zu denken, daß er sich des Besitzes oder auch nur des bewußten Gebrauches seiner göttlichen Eigenschaften in irgendeiner Weise begeben hätte, — kam den Reformierten so wenig wie den Lutheranern in den Sinn. Die unter dem Eindrucke des christlichen Gottesbegriffs

---

1) Petrus v. Mastricht a. a. O. V, 438. die Wirkung der assumtio ist respectu assumentis non nisi mera relatio, quae nullam infert veri nominis mutationem, quamvis in natura assumta maximam inferat mutationem. — 2) Unitio. Petrus v. Mastricht a. a. O. V, 438. 2. — 3) Henr. Alting., Scr. th. T. I (1613), p. 73. Maresius a. a. O. IX, 12. Petrus v. Mastricht a. a. O. V, 436. 438: non ex duarum naturarum conjunctione nova quaedam orta subsistentia seu personalitas, ad cujus constitutionem quaelibet suum conferat. — 4) Vgl. z. B. H. Zanchius, Op. th. 1582, T. VII, De incarnatione filii Dei. Petrus v. Mastricht a. a. O. V, 488 bezieht die Stelle auf die integra persona als forma praeexistens, d. h. auf den Logos, sofern er Mensch werden will; vgl. Schneckenburger, S. 19 Anm.

stehende Theologie mußte diesen Gedanken als Blasphemie, als Rückfall in das Heidentum, von sich stoßen, und die reformierte Theologie mit ihrer alttestamentlich gefärbten Ehrfurcht vor dem überweltlichen Gott am entschiedensten.

Eine Entäußerung Gottes liegt nur in gewissem Sinne vor [1]). Nicht für den Gottessohn als solchen, welcher, indem er ganz in diese Menschheit als sein Werkzeug eingeht, ebensowohl ganz außerhalb derselben bleibt [2]), und seine himmlische Herrlichkeit nicht verläßt [3]), also seinem Bewußtsein und Wirken nach keineswegs an dieses sein Werkzeug gebunden ist. Aber für ihn, sofern er in dieser Menschennatur zum Heilswerke offenbar werden will. Denn daß er zu diesem Zwecke nicht eine mit aller Vollkommenheit, deren die Menschennatur fähig ist, ausgestattete und vollendete Menschheit wählte und wählen konnte — wie er sie jetzt in dem verklärten Christus besitzt —, sondern eine natürliche und werdende, die also im Anfange ihm so zu sagen noch gar kein wahres Offenbarungsleben gestattete — daß seine Gottheit von ihr, wie die Sonne durch Nebel, verdunkelt und nur zu allmählichem und immer noch unvollkommen bleibendem Ausdruck gebracht ward [4]) —, das ist eine Entäußerung des

---

1) Zanchius a. a. O. ἐκένωσε, quod gloriam illam et majestatem, in qua erat apud patrem, ita abdiderit in forma servi, ut ea sese penitus evacuasse visus sit, quia nimirum ea gloria in carne non fulgebat, ut ab omnibus conspici posset. Non dimittendo quod erat, sed assumendo quod non erat. Petrus v. Mastricht 488: divinam suam gloriam occultando ac si non haberet non deponendo proprie aut penitus abnegando (nicht οὐδένωσε); vgl. die Ausführungen bei Schneckenburger, S. 9. — 2) Calvin, Inst. II, c. 13: etsi in unam personam coaluit immensa Verbi essentia cum natura hominis, nullam tamen inclusionem fingimus. Maresius a. a. O. IX, 30: sic eam sibi univit, ut totus eam inhabitet et totus itidem quippe immensus et infinitus extra eam sit. . . . Nec enim finitum ab infinito potest adaequate inhabitari. — 3) Calvin, Inst. II, c. 13: Mirabiliter enim e coelo descendit Filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret, mirabiliter in utero Virginis gestari, in terris versari, in cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret sicut ab initio. Andere Stellen bei Schneckenburger, S. 9. 10. — 4) Calvin, Inst. II, c. 16: non absque certamine quia et infirmitates nostras susceperat et hoc modo probari oportuit quod Patri suo prae-

Gottessohnes um des Heilswerkes willen, ein Verzichten auf die ihm innewohnende Herrlichkeit, soweit sie hier hätte offenbar werden können. Der Sohn Gottes hat in Beziehung auf seine Menschennatur, die er annehmen wollte, darauf verzichtet, in ihr gleich zur vollen und herrlichen Offenbarung zu kommen, vielmehr vorgezogen, sich in ihr auf dem Wege der Demut und des Leidens zur Offenbarung zu bringen.

Darum kennt die reformierte Christologie keinen eigentlichen Stand der Erniedrigung und Erhöhung im Sinne der Lutheraner [1]). Sie weiß nur von einer menschlichen Natur Christi, die, wenn auch natürlich als Natur des Gottessohnes mit allen Eigenschaften ausgestattet, deren die menschliche Natur fähig ist [2]), dieselben doch zunächst nur als Anlagen besitzt, und sich auf dem geschichtlichen Wege dahin entfaltet, dem Sohne Gottes, dessen Natur sie ist, immer besser zur Ausdrucksform

---

stabat obsequium. Musculus a. a. O., S. 258. Ursinus, Oper. th. (1612) III. 787; II. 495sqq.: occultavit divinitatem suam in humilitate et modice patefecit. Bei Maresius IX, 20 (S. 457) ist das sehr sorgfältig erwogen. Es wird natürlich alles, was mit Sünde zusammenhängt, bei Christus geleugnet. Aber entschieden wird gelehrt, daß Christus nicht zugleich Viator und Komprehensor war, wie die Scholastiker lehren, daß er einige infirmitates poenales unserer Natur annahm, et inter alias alicui ignorantiae sive potius nescientiae fuit obnoxius respectu humanitatis suae. Ganz ebenso Petrus v. Mastricht a. a. O., S. 438. 3. 6, welcher vor allem auf das Gebet Jesu hinweist, neben seinem Wachsen und Lernen. — Besonders bedeutsam 445. Die Reformierten geben die Mitteilung von allen der endlichen Natur möglichen Gaben an die menschliche Natur Christi zu sed nec infinita, nec simul et semel sed quae lapsu temporis paulatim ad suam ἀκμην pergere debuerint. 488. Der status hum. ist also ille quo θεάνθρωπος quoad divinam quidem naturam se ipsum privavit usu et manifestatione gloriae sibi alias competente et quoad humanam naturam cum extrema humilitate subjectus est legi Dei. . . . Sol obscuratus nebulis. Vgl. Schneckenburger, S. 15.

1) Vgl. Schneckenburger, S. 16. 17. — 2) Maresius a. a. O. IX, 60. Petrus v. Mastricht, S. 438. 3. 6; 444. 445. 449. Er erhielt in der conceptio plenitudinem omnis gratiae habitualis quoad κτῆσιν seu οὐσίαν; dagegen quoad χρῆσιν (actus secundus) machte er täglich Fortschritte (d. h. er erhielt zunächst alles in der Form der Anlage).

seiner persönlichen Offenbarung zu dienen, bis sie nach Überwindung des Todes, also nachdem dieser ihr Knechtszustand seinen Zweck erfüllt hat, nun seine verklärte ihn völlig offenbarende Natur geworden ist; aber immer noch eine geschaffene und menschliche, die man nicht mit der göttlichen Art des Gottessohnes selbst verwechseln darf [1]).

Der Sohn Gottes selbst aber, der diese Natur als die seine angenommen hat, ist ihr freilich vollkommen und seinem ganzen Wesen nach gegenwärtig. Denn Gott ist immer ganz und vollkommen, wo er seine Offenbarung verwirklicht. Und sie ist nirgends außerhalb des Sohnes Gottes. Aber weder ist sie überall gegenwärtig, wo er ist, sonst müßte sie aufhören, Menschennatur zu sein [2]). Noch ist er so an sie gebunden, daß er nicht auch außerhalb ihrer überall ganz und vollkommen vorhanden wäre, daß er also persönlich, in seinem Selbstbewußtsein und Wirken, von ihren Grenzen, ihrem Werden, ihrem Leiden mit affiziert wäre. Er schwebt über seiner Menschheit, in welcher er allmählich seine Herrlichkeit offenbart, als der unendliche, der seine Herrlichkeit nie verliert, indem er sie ganz oder teilweise offenbart.

Diese ganze Vorstellung scheint, wie die des Scotus, eigentlich die Persönlichkeit der menschlichen Natur Christi zu fordern. Aber die seit den nestorianischen Streitigkeiten feststehende kirchliche Ansicht, daß die Einheit der Person Christi neben dem persönlichen Logos eine persönliche Menschheit schlechthin nicht gestatte, giebt auch hier den Ausschlag. Die Menschheit Christi ist natür-

1) Darum reden die Reformierten, wenn sie überhaupt vom status exaltationis sprechen, von ihm als beiden Naturen geltend. Nam licet divinitati nihil quicquam novi sit collatum, tamen novus usus novaque ei accessit manifestatio gloriae suae essentialis et aeternae (Maresius a. a. O. IX, 60). Nicht die Menschheit, aber der Knechtszustand derselben, bedingt die Erniedrigung Heidegger bei Schneckenburger, S. 12. — 2) Petrus v. Mastricht, S. 445. Q. 4: quaeritur an ex hac unione ubicumque existit ὁ λόγος ibi etiam existat caro? Reformati negant (weil erstens die Schrift widerspricht — Joh. 11, 15. 32. Luk. 2, 12. 42. Mark. 16, 6. Joh. 16, 28; 17, 11 — und zweitens das Leben Christi dann nur ein schein-menschliches gewesen wäre).

lich als eine individuelle gedacht. Aber als von dem Gottessohn angeeignete hat sie ihr Personbewußtsein nur durch ihn und in ihm, also indem ihr immer vollkommener die Herrlichkeit des Gottes, der in ihr wirkt, zum Bewußtsein kommt. Ja die Reformirten halten diesen Satz so fest, daß sie selbst in der ganz harmlos gemeinten lutherischen Lehre, daß der Sohn Gottes seiner Menschheit die Personalität mitteile, ein bedenkliches und irreleitendes Moment sehen [1]).

So bedarf die reformierte Theologie für ihre Überzeugung von der Gottheit Christi einer eigentlichen communicatio idiomatum nicht. Es kommt ihr nur darauf an, in diesem geschichtlich durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit sich entfaltenden Menschenleben die weltüberwindende Macht des Gottessohnes in persönlich demselben zugeeigneter, immer klarer werdender, Offenbarung zu schauen. Das Menschliche ist dabei nur das Mittel der Offenbarung für den Gottessohn. Heilsbedeutung hat nur das Göttliche, welches den vorweltlichen Ratschluß innerweltlich verwirklicht. Wie alles Weltliche kann auch dieses Menschliche nicht eigentlich von religiösem Interesse sein, am wenigsten aber selbst mit Eigenschaften ausgestattet gedacht werden, welche Gott allein in seinem Unterschiede von der Welt zukommen. Wohl kommt in ihm das Göttliche zur Offenbarung seiner weltüberwindenden Macht und Liebe, — aber als Göttliches, nicht als Göttlich-Menschliches. Der Lieblingsvergleich der Reformierten für das Verhältnis der beiden Naturen ist der aus dem Verhältnisse der Seele zum Körper nach alter Psychologie hergenommene [2]). Obwohl die Seele ihr Wirken auf die Welt nur

1) Hieron. Zanchius a. a. O., T. II. q. 2. th. 3 (ut in ἀτόμῳ) Henr. Alting, Script. th. T. I (1613) loci comm. 73 (gegen die Mitteilung der Hypostase). Maresius IX, 19. 23 gegen die socinianische Behauptung; 29 gegen die lutherische. Petrus v. Mastricht a. a. O. V, 438. 442 gegen die Lutheraner; 506 findet er die Anhypostasie nötig, damit Adams Sünde nicht für Christus gelte. (Musculus 258 lehnt stark an Athanasius an und möchte auch das Individuelle in Christus leugnen.) — 2) So schon Calvin, Inst. II, c. 14. (Auch templum in quo habitaret.) Auch der Vergleich mit der Ehe kommt wieder vor, doch wird er bei Musculus S. 259 zurückgewiesen. (Dorner II. 605.)

durch den Leib vollzieht, hört dieser selbst darum nicht auf, sinnlicher Art zu sein, und für die Willens- und Erkenntnisäußerungen der Seele keine andere Bedeutung als die des Mittels, oft des sehr unzulänglichen Mittels zu haben. So wird auch Christi Menschheit in keiner Weise göttlicher Eigenschaften teilhaftig, noch bestimmt sie das Heilswerk inbezug auf seinen Inhalt.

Die communicatio idiomatum im altkirchlichen Sinne wird natürlich auch von den Reformierten zugestanden. Und ihre verschiedenen Möglichkeiten werden ebenso scholastisch genau wie bei den Lutheranern erwogen. Aber deutlicher selbst als die Katholiken betonen die reformierten Theologen, daß es sich dabei doch im Grunde um eine Redeweise handle, nicht um eine thatsächliche, zwischen beiden Naturen stattfindende Gemeinschaft. Wohl haben manche reformierte Theologen die naive Auffassung des ganzen Lehrtropus als einer Alloosis aufgegeben, seitdem an diesen Ausdruck Zwinglis sich der ganze Kampfeszorn der Lutheraner geschlossen hatte [1]), und sie suchen eine reale Grundlage dieser Redeweisen festzustellen [2]). Aber die Mehrzahl beharrt dabei, die Ausdrücke der communicatio als bloße Redeweise aufzufassen [3]). In der Sache sind alle einverstanden. Wenn man von dem Gottessohne aussagt, daß er geboren und gestorben, von dem Menschensohne, daß er vom Himmel gekommen sei, so sollen solche Ausdrücke nur sagen, daß dieselbe Person, welche auch Gottessohn ist, nach ihrer menschlichen Seite in Geburt und Tod

1) Zwingli, daß diese Worte „das ist mein Leib" ewiglich den alten einigen Sinn haben. Bei Calvin (Inst. II, c. 14) wird einfach auf das Verhältnis von Leib und Seele im Menschen hingewiesen und jeder Verdacht des Nestorianismus energisch abgewiesen. — 2) So bemüht sich Zanchius a. a. O. II, 912, etwas Reales darin aufzuzeigen, kommt aber doch nur auf das Bild, daß die Frau des Kurfürsten Kurfürstin ist, obwohl sie nicht zu küren hat. So Maresius a. a. O. IX, 31. — 3) Calvin, Inst. II, c. 14: qui tropus veteribus *ἰδιωμάτων κοινωνία* dictus est. Musculus 259. Petrus Martyr, Loci comm. 214. Ursinus, Oper. th. III, 517: praedicatio, h. e. non realis sed verbalis. Henr. Alting, Loc. comm. 73: *κοινωνία τῶν ἰδιωμάτων* oder *ὀνομάτων, τρόπος ἀντιδόσεως*; synekdochisch.

verstrickt war und umgekehrt. Es liegt also eine synekdochische Redeweise vor [1]).

Zu der Annahme des sogen. genus apotelesmaticum der lutherischen Christologie können sich die Reformierten zur Not verstehen, obwohl sie selten Gebrauch davon machen. Denn sie wollen ja beide Naturen Christi zum Heilswerke zusammenwirkend denken. Aber sie nehmen doch auch da im Grunde nur ein Zusammenwirken, wie das des Handelnden mit seinem Werkzeuge an, — am wenigsten eine Beeinflussung des göttlichen Handelns durch die menschliche Natur [2]).

Auf das entschiedenste aber lehnen sie das genus majestaticum ab. Wohl denken auch sie die Menschheit Christi um ihrer Stellung als Menschheit des Logos willen mit Gaben, Gütern und Ehren hoch über alle Menschen erhoben. Aber doch

---

1) Henr. Alting a. a. O. Maresius a. a. O., S. 39. Nach dem modus loquendi ist die communio verbalis et synekdochicae proxima. Petrus v. Mastricht a. a. O., S. 438. 3. c: Die communicatio proprietatum ipsa ist weder realis transfusio, was eutychianisch wäre, noch realis donatio, womit z. B. das Nichtwissen nicht bestände. Dagegen kann die praedicatio entweder direkt angewendet werden, so daß von der Person Christi die Attribute beider Naturen, oder die Attribute der Natur ausgesagt werden, nach welcher sie benannt wird (Christus est Deus, est homo, — Logos est aeternus, homo est mortuus), — oder indirekt, so daß von der nach der einen Natur genannten Person Attribute der anderen ausgesagt werden (Deus mortuus, homo e coelo). Dann ist diese praedicatio nach ihrem Fundamente realis, nach ihrer eigenen Form aber verbalis, tropisch, der Synekdoche verwandt. — 2) Wo der Gegenstand überhaupt berührt wird, wie bei Hieron. Zanchius a. a. O. II. q. 11. th. 3 ist das bei allem Eingehen auf die lutherische Ausdrucksweise klar genug (distinctae actiones naturarum ad eadem redemtionis salutisque nostrae ἀποτελέσματα perficienda communionem inter se habuerunt et habent). Henr. Alting a. a. O., S. 73: in illa et cum illa opera nostrae salutis perficiens (communio officii). Maresius a. a. O. IX, 33 apotelesmatum communio und damit zusammenhängend honor adorationis: wie der König in seinem Purpur verehrt wird. Petrus v. Mastricht, S. 438. 3. d: communio ἀποτελεσμάτων, quae nihil aliud est quam concursus utriusque naturae ad operationes mediatorias, so daß dieselben von der Person des Gottmenschen ausgehen per efficaciam distinctam utriusque naturae. So giebt die menschliche Natur das Sterben, die göttliche valorem morti confert.

nur so, wie sie dem Ersten unter Gleichen zukommen. Nur so, daß diese Gaben „endliche" bleiben, also die Menschheit Christi nicht zu wirklicher göttlicher Herrlichkeit erheben. Denn eine Menschheit soll sie bleiben, in den Grenzen der Kreatur, — ein Werkzeug der Gottheit, aber nicht ihr gleich, — vergottet, aber nur so, wie es auch den anderen Gotteskindern in minderem Maße bevorsteht [1]).

Gewiß vertritt die reformierte Christologie in allen diesen Stücken wirkliche und wahrhafte Interessen der Frömmigkeit und ist von biblischen Motiven getragen. Daß die Überweltlichkeit, welche der Menschheit Christi zu eigen wird, keine andere sein kann, als eine solche, die auch auf die Seinen übergehen soll, nicht eine Schranke, die ihn von den Seinen scheidet, daß also die Einzigkeit Christi nicht in der Überweltlichkeit ruhen kann, welche seiner Menschennatur mitgeteilt wird, sondern in seiner Stellung als Quelle dieser Gottheit für uns, das ist echt biblisch und stimmt mit unserer Stellung zu Christus als dem Haupte der Gemeine. Daß wir in seinem menschlichen Leben die Verwirklichung des ewigen Offenbarungs- und Gnadenwillens Gottes verehren, und damit die Überwindung der Welt, sofern sie uns

1) Beza, Confess. chr. f. 1577. III. 25. Nach der göttlichen Natur ist Christus uns gegenwärtig, auch gemäß dem heiligen Geiste, in welchem wir des ganzen Christus teilhaftig werden. Aber nach der Menschheit ist er bis zur Wiederkunft von uns getrennt. Ursinus, Opera th. 1612. III. 787. Lokalität der verklärten Menschheit Christi. Quod sensibus subjectum et contentum loco et mobile secundum locum non est, id corpus non est. Quod infinitum et ubique praesens est, ut jam non dicam quod sua infinita sapientia et potentia omnia conservat et regit, id creatura non est. Zanchius a. a. O. II. q. 11. th. 2. Maresius a. a. O. IX, 20. 22. 32. Sehr klar Petrus v. Mastricht a. a. O., S. 438. 3. b: ex gratia unionis personalis fluit communicatio charismatum seu gratiae habitualis in naturam assumtam plenissima collatio. Und diese ist zwar sine mensura, — aber nicht infinita penitus, quia infinitum nec communicari nec a finito recipi queat. 444: Die Vergottung kann nach 2 Petr. 1, 4 nur „similis quodammodo ratione sanctitatis" heißen; sonst wären alle Gläubigen Gott gleich. 445: non infinita dona simpliciter. Das extra mensuram soll nur das sonst übliche menschliche Maß verneinen.

von der Gemeinschaft Gottes trennt, — das ist echte christliche Heilserfahrung und die wirkliche Grundlage des Glaubens an die Gottheit Christi. Daß uns diese Offenbarung in einem wahrhaft menschlichen, geschichtlich und psychologisch verständlichen Erdenleben entgegentritt, welches von unserer Heilserfahrung aus angesehen die erst allmählich hervortretende Herrlichkeit des sich offenbarenden Gottes, die geschichtliche Verwirklichung seines vorweltlichen Liebesgedankens, darstellt, also an Christi geschichtlicher Vollendung gemessen eine Niedrigkeit, ein Werden, und an der ewigen Herrlichkeit des in ihm offenbar werdenden Gottes gemessen, eine Entäußerung ist, das ist eine Würdigung des wirklichen Thatbestandes des Lebens Christi, wie sie uns sonst in jenen Zeiten nirgends begegnet. Und daß die Möglichkeit dieser Auffassung nicht in einer Mythologie gesucht wird, sondern in der Unterscheidung zwischen dem Leben des Sohnes Gottes, wie es abgesehen von dieser in menschlicher Form sich vollziehenden Selbstoffenbarung nach seinem Selbstbewußtsein und Wirken unverändert bleibt, — und seinem Leben, wie er es persönlich in menschlicher Form in Christus zum Ausdruck bringen will, — das zeugt für den gesunden theologischen Takt und das dogmatische Talent dieser Schule.

Trotzdem ist es zweifellos, daß auch die reformierte Auffassung der Gottheit Christi das christliche Glaubensinteresse nicht befriedigt. Das Nebeneinanderlaufen zweier innerlich einander widersprechenden Substanzen in einer Persönlichkeit, die Herabwürdigung des Menschlichen in Christus zum bloßen Werkzeuge, die alle wirklich sittliche Bedeutung des Lebenswerkes Christi ausschließende Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in ihm, die Auffassung von Gott und Mensch unter dem metaphysischen Gesichtspunkte des Gegensatzes von Unendlichem und Endlichem, die Übertragung der Schranken des irdischen Daseins, der räumlich-sinnlichen Seinsformen, als ob sie dem menschlichen Wesen an sich notwendig wären, auch auf den Zustand der Verklärung [1]), — das alles muß

1) Die klare Erkenntnis, daß es sich bei Zwingli um eine zu niedrige Auffassung des geistigen Lebens, überhaupt um eine einseitig physische Anschauung von der ganzen Frage handelt, bildet den Glanzpunkt in Luthers

uns tief unter den Zielen liegend erscheinen, zu welchen die christliche Heilserfahrung und die biblischen Grundlagen uns in der Lehre von Christi Gottheit zu streben zwingen. Damit aber ist wohl überhaupt erwiesen, daß auf dem Boden der Zweinaturenlehre der Glaube an die Gottheit Christi einen befriedigenden Ausdruck nicht finden kann. Denn von ihr aus zeigt sich nirgends die Möglichkeit eines Weiterbauens. Die möglichen Formen sind erschöpft, und schwerlich wird, was dem Scharfsinn thomistischer und calvinischer Theologen nicht gelang, einem Zukunftstheologen gelingen. So werden wir um so nachdrücklicher zu fragen haben, ob sich ein Ausweg auf der Seite zeige, wo die Zweinaturenlehre durch die Lehre von der communicatio idiomatum innerlich überwunden ist.

Polemik in seinem großen Bekenntnis vom Abendmahl. Es ringen zwei Gottesbegriffe mit einander, der antike, am Heidentum gebildete, und der christliche, der von dem allmächtig persönlichen Wirken statt von der Substanz ausgeht.

Die Richtung auf Aufhebung der Zweinaturenlehre durch folgerichtige Ausbildung der Lehre von der communicatio idiomatum.

Kapitel VI.

Luthers Christologie. [1])

1. Von einer Neugestaltung der Lehre von der Gottheit Christi durch Luther kann man nur in sehr bestimmten Grenzen reden. Die Lehrsätze des kirchlichen Altertums über Christi Person sind ihm ganz zweifellose und unantastbare Glaubenssätze. Die Lehre von den zwei Naturen Christi und die Christologie des Athanasianum will er aus jedem Grübeln und Disputieren fern halten [2]), und verteidigt sie mit der ihm eigenen Lebhaftigkeit gegen alte und neue Ketzereien [3]). Und daß es auf die Gottheit Christi, auf seine ewige Geburt aus dem Vater, nicht auf die irdische Geschichte Jesu, für den Glauben ankomme, hat er immer aufs entschiedenste betont [4]).

Wohl hat er sich in seiner Jugend auch an diesen Problemen hier und da spekulativ versucht. Vor allem hat ihn der Begriff des „Wortes Gottes" zu solchen Versuchen gereizt. Er hat gesagt: „wenn der Menschen Worte eitel Herzen wären, oder

1) Vgl. meinen Aufsatz über Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott (Zeitschrift für histor. Theologie, herausg. von Brieger 1880). — 2) Erl. A. XXXVII, 34sqq.; XIX, 18; III, 327. Ed. Jen. I, 529b. — 3) Erl. A. XV, 135sqq.; XLIX, 117sqq. 135. Ed. Jen. IV, 786; III, 471b. 472b. — 4) Ed. Jen. IV. 750.

Herzens Meinung, so wäre das ein volles Gleichnis"[1]), — also er hat in dem völligen Übereinstimmen mit Gesinnung und Willen Gottes den eigentlichen Inhalt der Gottheit Christi gesehen. Er hat auch die Unzulänglichkeit der trinitarischen Kunstausdrücke, vor allem des Wortes „Person" für die göttlichen Hypostasen, nicht verkannt[2]) und sie „mathematische Wörter" genannt. Und mit mancherlei Bildern hat er der Gemeine eine Anschauung von diesen Geheimnissen zu geben versucht[3]), wie er sich selbst scharfsinnig einen Zugang zu ihrem bessern Verständnisse angebahnt hat[4]).

Aber das alles darf man nicht zu hoch schätzen. Luther bewegt sich doch völlig in den seit Augustin geläufigen Bahnen der abendländischen Theologie. Und er selbst will in seinen Versuchen keine eigentliche dogmatische Bedeutung finden. „Es fleußt nicht aus der Vernunft"[5]). Die Hypostasen der Gottheit sind ihm doch „Wesen, die für sich und Gott sind", — und in diesem Sinne ist ihre Persönlichkeit ihm Glaubensartikel[6]). Auch sind es ja fast immer Predigten, in welchen uns solche eigenartige Versuche Luthers begegnen, — also Aussagen, in welchen nicht dogmatische Klarheit, sondern lebendige Anschaulichkeit erstrebt wird. Man kann höchstens sagen, daß er sich der Unzulänglichkeit der kirchlichen Formeln bei aller Ehrfurcht gegen dieselben bewußt geblieben ist, und daß es mehr als eine Redensart bei ihm ist, wenn er sagt: „wenn wir mit unsern Worten von Gott reden, so werden dieselben Worte ganz fremd und lauten viel anders denn sonst"[7]).

Wer nun einen Eindruck von dem Ernste und der Aufrichtigkeit des Glaubenslebens Luthers hat, und sich von seiner genialen, wenn auch nicht schulmäßigen, dogmatischen Anlage überzeugt hat, der muß den Gedanken entschieden von sich weisen, daß

---

1) Erl. A. X, 163 sqq.; XV, 140. 142. Am eingehendsten in der Weihnachtspredigt von 1515 Opera lat. ed. Schmidt I, 41 sqq. — 2) Erl. A. XLV, 308; IV, 152. 168. — 3) Erl. A. XXIII, 268 sqq. LVII, 386; XLV. 295 sqq. — 4) Erl. A. XXXIX, 7. 55 sqq.; XLVI, 20. 32 sq. 35; XIX, 12. 23. Ed. Jen. IV. 533. 534. — 5) Erl. A. XLV, 297; XII, 378. — 6) Ed. Jen. III, 472; cf. Erl. A. XLV, 308. — 7) Erl. A. IV, 168.

sich unter Luthers kirchlicher Christologie unbewußt oder halbbewußt eine ganz andere, wesentlich moderne verberge. Weiße meint, daß für Luther die geschichtliche Persönlichkeit Christi nur ein unselbständiges Moment in dem persönlichen Dasein des Gottmenschen sei, und daß nach ihm Christi menschliches Selbstbewußtsein in der Verklärung erlösche und in das einige Selbstbewußtsein der Gottheit zurückgehe [1]). Aber solche Gedanken haben bei Luther, welcher ja gerade auf die Anhypostasie der Menschheit Christi nirgends selbständigen Wert legt, durchaus keine Berechtigung. — Nur das beabsichtige ich zu zeigen, daß sich bei Luther, ganz in den Grenzen der kirchlichen Christologie und auf ihrem Boden gewachsen, neue religiöse Gedanken regen, die in ihrer folgerichtigen Entwickelung in neue Bahnen der Lehre von der Gottheit Christi hinausdeuten.

2. Daß ein anderer Geist als bei den Scholastikern die Christologie Luthers trägt, das empfindet man schon aus dem engen und lebendigen Zusammenhange, in welchem bei ihm der Glaube an Christi Heilswerk wieder mit dem Glauben an seine Gottheit steht. Wohl hat er im Anfange seiner Lehrthätigkeit auch metaphysisch und spekulativ sich an das Dogma gewagt [2]), wie er ja auch in einigen christologischen Stellen den Eindruck verrät, welchen die Lektüre der deutschen Mystiker auf ihn gemacht hat [3]). Aber es geschieht doch nur, wo ihn der Schrifttext in der Predigt darauf führt. Und seitdem er wirklich ein klares und folgerichtiges Bewußtsein von dem Glauben gehabt hat, welcher ihn zum Reformator macht, hat er sich solchen Versuchen völlig entfremdet und spricht von Christi Gottheit nur im Zusammenhange seines Glaubens an Christi Heilswerk.

Die Lehre Luthers vom Heilswerke Christi ist nirgends in eigentlich dogmatischer Klarheit und Absichtlichkeit entwickelt. Je nach den einzelnen Bibelstellen, welche er exegetisch oder homiletisch zu behandeln hat, betont er verschiedene Gesichtspunkte. Eine oberflächliche Behandlung könnte ganz wohl Anklänge an die verschiedensten Versöhnungstheorien bei ihm aufzeigen. Wer aber

---

1) Weiße, Luthers Christologie, S. 149—157. — 2) Op. lat. ed. Schmidt I, 41 sqq. — 3) Erl. A. XVI, 25. 26.

seine Schriften zusammenhängend studiert, dem ergiebt sich bald, daß Luther stets nur eine sehr bestimmt ausgeprägte Vorstellung von dem Heilswerte des Werkes Christi hat, in welche sich alle besonderen Schilderungen leicht und folgerichtig einfügen. Er ist ebenso fern von den scholastischen Theorieen als von der Satisfaktionslehre Anselms. Er weiß nichts von der seit Athanasius herrschenden Betonung der Umwandlung unserer Natur durch die menschliche Natur Christi. Vielmehr ist ihm das Werk Christi einerseits die Überwindung der von Gott trennenden und unselig machenden Weltmächte — also in der Weise der von Origenes ausgehenden Versöhnungslehre aufgefaßt —, anderseits die volle beseligende Offenbarung der Liebe Gottes und damit der wahren Gotteserkenntnis, — also nach der von Abälard betonten Anschauung vorgestellt. Beides aber ist für Luther, wie für Origenes, im Grunde das Gleiche. Denn die volle Offenbarung Gottes ist der Sieg über die Welt.

Die natürliche Menschheit ist durch die Schuld ihrer Sünde eine Menschheit von Sklaven. Ein dreifaches Joch ist es, welches sie in unseliger Knechtschaft hält. Sünde, Tod, Gesetz, — so heißen die Mächte, welche sie fesseln. Denn diese drei sind untrennbar [1]). Sie erscheinen gleich dem Teufel wie persönlich wirkende Wesen, so daß Luthers Äußerungen oft die ganze mythologische Lebhaftigkeit der origenistischen Sprache erreichen. „Wo sie sind, da hilft uns nichts, ob es möglich wäre, daß uns Gott alle Dinge gäbe und uns gleich in Himmel setzte." [2]) Denn wo Gesetz ist, da stellen wir uns als Fremde Gott gegenüber und ihn uns gegenüber fremd. Und da ist für die natürliche Menschheit Gericht (Tod) und Widerspruch gegen Gott (Sünde) unvermeidlich. Wenn man das zusammenfassen will, so heißt es: wir gehören der Welt, wie sie in ihrem Gegensatze zu Gott gedacht wird, — also dem Teufel. „Wir sind alle .... dem Teufel unterworfen und Gäste in einer Welt, deren Fürst und Gott er ist." [3])

In engem Zusammenhange damit steht das Verhältnis der

1) ed. Jen. I, 521. Erl. A. V, 109; III, 305; XVIII, 91 f. — 2) Erl. A. XV, 76 (K.-P.) — 3) ed. Jen. IV, 62.

natürlichen Menschen zu dem Zorne Gottes, — welches so oft zu Mißverständnissen der Versöhnungslehre Luthers Anlaß giebt.

Der Zorn Gottes im objektiven Sinne, d. h. eine gegen die Sünder als solche zu ihrem Verderben und mit der Absicht des Gerichtes gewendete göttliche Gesinnung, ist überhaupt nicht vorhanden. „Wie kann da Zorn sein, wo Gott seinen Sohn für uns giebt?" [1]) Gott ist nicht wirklich erzürnt, noch will er unsere Schuld nicht vergeben. „Es ist eine falsche Theologie, daß Gott denen zürne, welche ihre Sünden anerkennen. Denn ein solcher Gott ist weder im Himmel noch irgendwo, sondern ein Götzenbild des verkehrten Herzens." [2]) Nur unsere Gedanken machen aus Gott ein Gespenst, das uns verschlingen will; — wir fürchten uns von Natur vor Gott als einem Richter und erkennen ihn nicht als Heiland. „Das heißt nicht, den Vater erkennen, wenn man ihn für einen zornigen Richter hält und für ihm fleucht." Das zürnende Herz ist nicht das wahre Herz Gottes, sondern man versteht ihn erst, wenn man erkennt, daß er sich sehnt, den Sündern zu vergeben [3]). „Wir können Gott keine größere Unehre anthun, als wenn wir meinen, er sei uns als Sündern feind, und wolle uns verderben lassen." [4])

Dennoch kann man in doppeltem Sinne vom Zorne Gottes reden. Objektiv, wenn man daran denkt, daß Gott, obwohl er die Sünder immer liebt, doch die S ü n d e haßt. Er zürnt also allerdings, aber nicht wie ein Richter, sondern wie ein Vater, der zürnen muß, gerade damit die Kinder nicht verloren gehen, der also durch sein Zürnen nur r e t t e n und h e i l e n will. Wenn Gott ein Bild seiner wahren Gesinnung gegen die Sünder in den menschlichen Verhältnissen aufstellen will, so ist es dieser heilsame Zorn des Vaters. Also in d e m Sinne, daß er zur Buße treiben, daß er uns nicht uns selbst und damit dem Verderben überlassen will, zürnt er allerdings. Aber es ist ein L i e b e s z o r n, ein heilsames, auf unsere Rettung abzielendes Zürnen [5]).

---

1) ed. Jen. III, 295^{b}. — 2) ed. Jen. II, 54; IV, 378. 489. — 3) ed. Jen. III, 410. 428; IV, 344. 551. 625. 627^{b}. 646^{b}. Erl. A. XLIX, 78. — 4) Erl. A. II, 118 (H.-P.). — 5) ed. Jen. I, 12; III, 502^{b}; IV, 623. 623^{b}.

Für die Versöhnungslehre aber kommt nicht dieser objektiv wahre Zorn Gottes in Betracht, sondern sein Zorn, welcher nur eine subjektive Wahrheit, aber diese im höchsten und schrecklichsten Maße hat. Das Furchtbarste an dem Knechtszustande des natürlichen Menschen ist, daß er sich unter dem Zorne Gottes fühlt. Wer auf der Gesetzesstufe steht, der kann Gott nicht anders als zürnend und richtend denken. Der natürliche Mensch muß sich gegenüber dem geistigen Gesetze verdammt und dem Tode verfallen fühlen, also als Gegenstand des Zornes Gottes, oder was dasselbe ist, als Kind der Hölle [1]). Und der natürliche Mensch kann den Tod, welchem er entgegengeht, nur als den Ausdruck des göttlichen Zornes verstehen, also nicht als eine zum Heile führende Zucht, sondern als ein Verderben bringendes Gericht. So malt Moses, als Herold des Gesetzes, den Tod mit den schrecklichsten Farben als den Ausdruck des Zornes Gottes [2]). Und wer dem Teufel unterworfen ist, d. h. sich der Welt im Gegensatze zu Gott angehörig weiß, der muß den Zorn Gottes zu empfinden glauben. „Des Teufels Hände und Füße sind die scheußlichen und greulichen Klauen des Zornes Gottes.“ [3])

Das alles ist freilich Wahn und Unwahrheit. „Der Gedanke an den Zorn Gottes ist an sich falsch.“ Gott zürnt den Sündern nicht; er sendet den Tod nicht zum Verderben; er will vom Satan frei machen, nicht um des Satan willen uns richten. Das verstehen wir als Christen in Christi Tode sehr wohl [4]). Aber so lange wir die rechte Gotteserkenntnis noch nicht in Christus haben, muß uns der Vaterzorn Gottes als Richterzorn erscheinen. „Wie das Gewissen ist, so ist der Gott. Wie du glaubst, so geschieht dir. Der Gedanke an Gottes Zorn ist freilich an sich falsch, weil Gott Barmherzigkeit verheißt. Und doch wird ein solcher falscher Gedanke wahr, weil du ihn für wahr hältst.“ [5]) Also was nicht gegenüber den sündigen Menschen, sondern nur gegenüber der Sünde und denen, die mit ihr sich identifizieren wollen, wahr ist, — daß der Gegensatz Gottes gegen sie zum

---

1) ed. Jen. II, 227. 228. — 2) ed. Jen. IV, 513 (Ps. 90). — 3) Erl. A. XI, 277. — 4) ed. Jen. IV, 16; I, 535b. Erl. A. XV, 152. — 5) ed. Jen. III, 110; IV, 378.

Gerichte wird, — das muß außerhalb Christi der sündige Mensch auch sich gegenüber als wahr empfinden, — muß die Gerichtsworte gegen die verhärteten und unverbesserlichen Sünder, die ihn nur bessern wollen, als das Urteil des Zornes Gottes über sich auffassen [1]). Und dieses Gefühl, daß Gott gegen uns ist, dieser Zorn Gottes, ist die eigentliche Höllenqual, die mehr ist, als alles Leiden, die als Bewußtsein ewiger Qual auf der Seele liegt [2]). Ihm zu verfallen ist die schrecklichste Glaubensversuchung auch für den Christen [3]), wenn Gott sein Gnadenantlitz verbirgt, das ja nur der Glaube schauen kann, weil er die Gewißheit unsichtbarer Dinge ist.

3. Aus dieser dreifachen Knechtschaft uns frei zu machen und so Gottes uranfänglichen Liebeswillen an uns zu vollbringen, das ist der Inhalt des Werkes Christi, welches in seinem Tode und seiner Auferstehung seinen eigentlichen Mittelpunkt hat [4]). Die Menschheit soll zur Kirche Christi werden [5]), d. h. zur Gemeinschaft von Menschen, die nicht mehr von Gott getrennt und dem Gesetze unterworfen, sondern sein eigen geworden und über das Gesetzesverhältnis erhoben sind [6]).

Dazu ist ein doppeltes nötig. Zuerst muß eine völlige Gemeinschaft und Einheit zwischen Christus und der Menschheit verwirklicht werden. Die Theologie nach Athanasius hatte das durch rein physische Kategorien erreichen wollen. Indem der Gottessohn einen prinzipiell für unsere ganze Natur geltenden Erstlingsteil derselben annahm, hat er die Gemeinschaft von Gott und Mensch, die Vergottung der Menschheit bewirkt. Für Luther genügen diese Kategorieen nicht. Es bedarf eines sittlichen Gemeinschaftsverhältnisses. Der Erlöserwille auf Seiten Christi, der Glaube auf Seiten der Kirche schaffen das neue Band zwischen Gott und Mensch, welches die Möglichkeit des Heilswerkes gewährt. Daß er damit eigentlich über die Zweinaturenlehre, als

---

1) ed. Jen. III, 410; IV, 376. 513. 647. — 2) ed. Jen. II, 71b. 72. 227. — 3) ed. Jen. III, 171. — 4) ed. Jen. I, 504. — 5) ed. Jen. IV, 330. 351. 356b. Die Kirche als Braut II, 206b. 207. 487b; III, 430. 464b; IV, 92. — Die einzelne Seele I, 437b; die Menschheit IV, 590. Vgl. S. 189, Anm. 3. — 6) ed. Jen. IV, 55

eine gegenstandslos gewordene, in eine höhere Christologie hinausgetrieben wird, hat Luther nicht empfunden.

Der Glaube, von welchem Luther redet und dessen Bedeutung für diese Lehre er unermüdlich verkündigt, ist nun freilich nicht der Glaube an Geschichtsthatsachen oder Dogmen [1]). Er ist die lebenzeugende umschaffende Überzeugung, welche den Liebeswillen Gottes persönlich erfaßt und sich von ihm neugestalten läßt; — er ist die Zeugungsmacht, welche aus dem weltlichen Menschen einen überweltlichen macht [2]). Er ist die liebesmächtige Bestimmung des Gemüts, welche mit Christus eint, und mit ihm zusammenwachsen läßt [3]). Mit der ganzen Kraft seiner begeisterten Rede preist Luther diesen Glauben. Er ist ihm eine wirkliche, ob auch übersinnliche, Schöpfermacht und Lebenskraft [4]), — das Gegenbild des „Lebens" der griechischen Soteriologie, aber ihr sittliches Gegenbild. Dieser Glaube der Gemeine eint sie Christus als ihrem Bräutigam; er ist der Ehering beider. Nicht schon durch die Menschwerdung, in der sich ja nur von Christi Seite die Liebe ausdrückt, sondern erst durch den Glauben der Kirche wird Christus der Gatte derselben [5]).

Zwischen den Gatten aber ist alles gemeinsam. Der Gatte nahm auf sich der Gattin Unehre und Not. Er ist ja in der Menschwerdung in unseren Knechtszustand eingegangen, hat also die Menschheit, so wie sie dem Gesetze und dem Tode verfallen ist, angenommen, achtet sich als mit uns eins geworden, als mit beschwert von dem, was uns drückt. Und der Gattin wird des

1) ed. Jen. I, 490b. 503. — 2) Er macht gottähnlich ed. Jen. I, 384b; den Engeln gleich I, 502b (fides apprehensiva, infusa). — 3) ed. Jen. I, 400. 437b (402 induere; 442 habitare in nobis); II, 111b; III, 2b; IV, 55b. Erl. A. XV, 118. 124. — 4) ed. Jen. IV, 115 (ad Gal. 1538): Impia et vana est fanaticorum hominum speculatio de fide, qui somniunt Christum spiritualiter h. e. speculative in nobis esse, realiter vero in coelis. Oportet Christum et fidem omnino conjungi, oportet simpliciter nos in coelo versari et Christum esse et vivere et operari in nobis. Vivit autem et operatur in nobis non speculative sed realiter, praesentissime et efficacissime. — 5) ed. Jen. II, 207 (IV, 590 von seiner Seite ist die incarnatio natürlich die Vermählung mit der Menschheit).

Gatten Ehre und Sieg zuteil. Wenn er die Mächte überwindet, welche die Menschheit von Gott trennen und unselig machen, so hat er es für alle die Seinen gethan; denn sie leben im Glauben in einer solchen Einheit mit ihm, daß, was ihm gilt, auch ihnen gilt [1]).

Deshalb mußte nun Christus zweitens die Bande zerbrechen, welche die Menschen fesselten. Das war sein eigentliches Heilswerk. Luther schildert dieses Werk in seinen Predigten mit der vollen Lebhaftigkeit der dramatischen Sprache der alten Kirche. Und gewiß sind ihm die Bilder, in denen er sich mit freiem Wechsel der Ausdrücke bewegt, nicht selbst von dogmatischem Werte gewesen, sondern nur bunte Veranschaulichungen des e i n e n wirklich dogmatischen Gedankens, nach welchem sich ihm das Leben Christi, als auf unser Heil bezogenes, als der große Heldenkampf für seine Gemeine darstellt und als die Überwindung der weltlichen Unseligkeit, welche uns von Gott trennt, des Gesetzes, der Sünde und des Todes [2]), — nicht mit den Waffen göttlicher Übermacht, sondern durch den sittlichen Sieg in seinem eigenen Leben, — einen Sieg, dessen Bedeutung und Recht auch die Feinde anerkennen müssen [3]).

Die Bedingung des Heilswerkes ist, daß Christus die weltliche Unseligkeit der natürlichen Menschheit vollkommen und wahrhaftig sich zu eigen machte. Zwar die Sünde, in d e m Sinne, daß sie s e i n e persönliche Sünde wäre, konnte er natürlich nicht annehmen. Aber indem er in der Liebesgesinnung gegen die Gemeine Mensch wird, übernimmt er die Menschheit als den Einwirkungen des Teufels und Todes im weitgehendsten Sinne zugängliche, — und zwar nicht zum Scheine, sondern so, daß er wirklich mit seinem Seelenleben in die volle Unseligkeit dieses Verhältnisses eingeht [4]).

---

1) ed. Jen. I, 101. 437b (de l. ch.); II, 204. Erl. A. I, 89 (H.-P.). Bei d i e s e m Begriffe vom Glauben ist das ja ganz richtig und verständlich. — 2) Erl. A. LVIII, 65 (Tischreden). — 3) ed. Jen. II, 183b: mundus non aliis armis victus est, quam patientia et verbo Dei. Erl. A. XLIX, 250. ed. Jen. IV, 329b: virtute mirabili sub infirmitatibus abscondita non vim vi repulit. — 4) ed. Jen. II, 227: Blasphemiam, maledictum peccatum in se sensit sine blasphemia maledicto peccato. Adeo in omnia nostra immersus est. 228b; IV, 89b. 90b. Da er alle

Und indem er für seine Gemeine in dem großen Kampfe eintritt, vertritt er den Gegnern gegenüber die ganze Summe menschlicher Sünde, menschlichen Todes und menschlicher Knechtschaft. Und wiederum nicht so, daß das bloß ein juristisches Scheinverhältnis wäre, sondern so, daß es in ihm zu wahrer Empfindung wird. Er fühlt sich in seiner Erlöserliebe wirklich als beladen mit den Sünden und mit dem Fluche der Menschheit, und empfindet die Qual des Widerspruches der Menschheit gegen Gott, die Qual des vermeintlichen Zornes Gottes [1]).

Es ist schwer, sich in diesen Realismus der Vorstellung Luthers hineinzuversetzen. Fast unmöglich, ihn mit der Annahme eines bleibenden persönlich-göttlichen Bewußtseins in Christus auszugleichen, welche die Zweinaturenlehre doch fordert. Aber er bildet den durchaus feststehenden Hintergrund der Versöhnungslehre Luthers durch seine ganze Lebenszeit hindurch. Der Gottessohn, wie er einmal in Liebesallmacht mit der Menschheit, die zu seiner Kirche werden soll, eins geworden ist, erscheint von ihr und ihrem Zustande nun so unzertrennlich, daß, was von ihr gilt, auch von ihm empfunden wird, als gelte es ihm.

Christus ist also zuerst in den Zustand der unseligen Menschheit eingegangen, als ihr Vertreter, an welchem sich der Kampf prinzipiell entscheiden muß. Gesetz, Tod und Teufel sehen ihn als ihnen gehörig an, als ihre wehrlose Beute, wie andere Menschen, ja als ihnen mit besonderem Rechte gehörend, weil er der Vertreter der ganzen Sündermenschheit ist, — d. h. er findet sich in dem Zustande der Gesetzesreligion und allem Fluche ausgesetzt, der aus ihr der Sündermenschheit erwächst. Er trägt wirklich den Zorn Gottes [2]). Nicht als ob ihm Gott wahrhaft

---

Sünde trug, hatte das Gesetz recht, ihn zu töten. Christus erscheint in allem Ernste als Sünder aller Sünder, als Träger alles Fluches ed. Jen. IV, 91ᵇ; I, 101. 325; III, 89ᵇ. 90ᵇ und aller Strafe ed. Jen. I, 395ᵇ. 455; IV, 89ᵇ. Erl. A. III, 7.

1) Die Betonung der poena interna, auf die es ankomme, ed. Jen. II, 223; IV, 119ᵇ die Versuchung zur Verzweiflung. II, 228ᵇ: „Wer das nicht versteht, der bleibe mit der Menge auf dem Plane und lasse die Jünger zu Christus auf den Berg treten" (219). — 2) ed. Jen. II, 95. Erl. A. XLVI, 14; III, 23; XXXIX, 48. Das ist das rechte Wesen seiner Entäußerung Erl. A. IV, 92.

hätte zürnen können. Daß das nicht der Fall ist, beweist ja seine Auferstehung [1]). Aber wie auch die Heiligen bei innerer Segnung Gottes doch äußern Fluch haben können, — wie sie in ihren bittersten Versuchungen mit dem Wahne des Zornes Gottes ringen und so die Höllennot durchkosten, weil ihnen das Gefühl der Liebe Gottes, als nur dem Glauben zugänglich, zeitweilig bewußt zu sein aufhört, — so ist's ihm in den furchtbaren Stunden des Kampfes ergangen [2]). Er hat sich als den Träger aller Sündenlast der Welt Gott gegenüber gefühlt. D. h. er hat in seinem Erlöserberufe sich verantwortlich gefühlt für die Menschheit, mit welcher er sich zu einem Leibe verbunden hatte, und seine Stellung zu Gott aus diesem Bewußtsein heraus beurteilt, und so den Glaubenskampf gegen die Höllenunseligkeit gestritten.

Er hat damit den Kampf durchgefochten. Denn die Mächte der weltlichen Unseligkeit hatten keine Macht über den, in welchem göttliches Leben war. Sie hatten kein Recht über den Heiligen und Sündlosen. So haben sie ihr Recht durch Machtmißbrauch verloren [3]). Sie hatten keine Macht über den, welcher selbst das Leben ist. So haben sie ihre Ohnmacht

---

1) Erl. A. III, 390. Die Höllenqual ist subjektiv, nicht objektiv; ed. Jen. II, 55b. 71b. 95b. 223. 227. 229. Erl. A. XXXIX, 48. — 2) Sehr schön ist das zu Ps. 22 geschildert ed. Jen. II, 55b, — ebenso I, 395 maledictio externa bei benedictio interna, wie auch die Heiligen das kennen. III, 370b; IV, 119b. So hat er in der Todesstunde die Höllenqual gekostet. I, 395. 521; IV, 363b; II, 229. Erl. A. III, 199. 200. (In der Praef. ad Psalmos ist von solchen Erfahrungen der Heiligen besonders nachdrücklich die Rede.) — 3) Erl. A. III, 305. Die Sünde läuft eben an und trifft den unrechten Mann. XV, 331. 332; XVIII, 89. 90. ed. Jen. IV, 89b. 118. Das Gesetz hat sich ins Unrecht gesetzt. ed. Jen. IV, 54: hoc ipso quod passus est se legem accusare, peccatum damnare, mortem devorare, legem abrogavit, peccatum damnavit, mortem destruxit etc.; cf. I, 521; IV, 89b. 92. 93. 329b. 559b. 739b. 748. Eigenartig ist der Gedanke Erl. A. XVI, 74—77. Das willige Annehmen der Strafe Adams würde die Sünder reinigen. Das vermag kein Mensch. So hat Christus es möglich gemacht, indem er Hölle und Sünde besiegt hat. (Im Stile des Origenes.) Freie und beharrende Liebe ist der Sieg über den Teufel ed. Jen. I, 441b. 532b. Erl. A. XXXIII, 110.

gefühlt und sind ein- für allemal unterlegen [1]). Die Höllenqual und das Gefühl des Gotteszornes, sind unterlegen gegen das göttliche Bewußtsein der Einheit mit Gott, also der Seligkeit, welches nur zeitweilig zum bloßen Glaubensaxiom verblassen konnte [2]). So ist der Sieg gewonnen. Die Feinde sind überlistet, da sie sich an einen Gegner machten, welcher Mensch erschien und Gott war [3]). Sie sind überwunden durch das Leben, die Wahrheit, die Gottesmacht, durch Gehorsam, Geduld und Liebe [4]). Und dieser Sieg ist unser Sieg. Denn nun giebt es in Christus eine Menschheit, für welche Gesetz, Tod, Sünde und Teufel nichts mehr gelten, oder doch nur als überwunden und gerichtet gelten, für welche der Wahn von dem Zorne Gottes in die Gewißheit der Vaterliebe Gottes, die das Heil schafft [5]), übergegangen ist.

Das eigentliche Siegesfeld ist das Kreuz mit den dunkeln Geheimnissen, die es umgeben, — an deren Erklärung sich Luther immer aufs neue, vor allem bei der Erklärung von Ps. 22 ab-

1) z. B. Erl. A. III, 302ff. Der Tod und Teufel meinen, Christus töten zu können, können es nicht, weil die Person eitel Leben ist und im Tode nicht kann bleiben. 312. 322; XVIII, 89f. Gott legte dem Teufel als Todesfürsten einen Bissen vor, da er den Tod sollte dran fressen. Der Teufel dachte, er wollte ihn bald auffressen, stellte ihn zum ersten in die Sünde, daß er verurteilt und gerichtet würde, wie ein Gottloser. Was geschieht aber? Christus ersteht unversehens aus dem Tode und tritt den Teufel mit Sünde und Hölle unter die Füße 2c. 92. Sehr drastisch Erl. A. IV, 23—25; V, 109; XV, 57; XLIX, 249. 250; LVIII, 134 (Christus als Ichneumon). ed. Jen. III, 455. 527. 528b; II, 112; IV, 363b gustando absorbuit mortem; vgl. III, 304. Erl. A. XLVI, 369; XVIII, 174. — 2) ed. Jen. II, 227. Er hat das Von-Gott-verlassensein ohne Lästerung und Murren getragen, vgl. I, 448b. Er hat Tod und Leiden geheiligt. II, 123. Er hat auch die Höllenleiden in sich zu heiligen und heilsamen gemacht. — 3) Erl. A. III, 305. 390; XVIII, 91; XL, 315. 318. — 4) Erl. A. XVI, 74—77; XXXIII, 110; XLIX, 250. ed. Jen. I, 441b. 532b. 170. — 5) ed. Jen. IV, 481b. Abgesehen von Christus sind Tod, Sünde, Satan, Höllenpforten etwas Großes, — in Christo angesehen Heu und Stoppeln. Der entscheidende Sieg ist für die Seinen, für die Kirche gewonnen. ed. Jen. I, 437b. 448b. 507; III, 464b. 465b. 446b; IV, 54b. 481b. 748. Erl. A. XL, 84; III, 304. 328; VI, 19. 30. 36; XVIII, 93. 95; XV, 145.

gemüht hat [1]). Der entscheidende Sieg aber ist in der Auferstehung offenbart, welche deshalb für Luther oft als der eigentliche Inhalt des Evangeliums erscheint. Denn in ihr ist der Sieg des Lebens über den Tod, die Thorheit der Angriffe des Gesetzes und des Teufels, und der wahre Wille Gottes gegenüber Christus zum Ausdruck gekommen [2]).

So kann man wohl sagen, daß Christus in dem Heilswerke von Gott mit den Sünden der Welt beladen und seinem Zorne verfallen war, und daß er die Strafe aller Weltsünde gezahlt hat, indem er die Höllenqual kostete [3]). Man kann sein Leiden eine Genugthuung nennen [4]). Aber eine Genugthuung nicht an Gott, sondern an die sittliche Weltordnung, welche es verwehrt, daß ethische Zustände auf dem Wege der Naturmacht geändert werden, — eine Genugthuung, welche Gott giebt [5]). Gottes Ehre ist in diesem Werke gewahrt. Aber nicht die Ehre, welche von den Sündern einen Ersatz fordert, sondern die wahre göttliche Ehre, welche ihr Liebeswerk nicht durch weltlichen Widerstand unwirksam machen lassen will [6]).

1) ed. Jen. II, 55. — 2) Hauptstellen für diese Bedeutung der Auferstehung Erl. A. III, 283. 288. 322; V, 141; XI, 150; VI, 34; IV, 7. 23—25; XII, 79. 174; XV, 84; XVIII, 90. 94; XL, 60. ed. Jen. I, 522. 554b. 325. 371b. 454. 531b; II, 238; IV, 92. 481b. 484b. — 3) Solche Ausdrücke z. B. ed. Jen. III, 408b. 409; II, 231. Erl. A. V, 141. 151. Besonders stark ist die Stelle ed. Jen. I, 324 (1519). Opfer. Erl. A. XL, 155. — 4) Erl. A. XI, 280 verwirft das Wort satisfactio als juristisches überhaupt, aber doch nur im Hinblicke auf die Lehre von der Buße. Gebraucht ist es ed. Jen. III, 416b; IV, 90b. 328. 392. 44; II, 490b; I, 5. 533b. — 5) Am deutlichsten Erl. A. XV, 57. Gott hat ihn gesendet, für unsere Sünde genug zu thun. Diese Genugthuung ist also zugegangen: wir waren in großer Gefahr, hatten über uns schwere Tyrannen (Gesetz, Sünde, Tod, Teufel). Des Jammers erbarmte sich Gott, und sandte seinen Sohn, uns zu erretten. Das thut er gewaltiglich. Dem Gesetz that er genug (erfüllend); die Sünde verschlang er; der Tod konnte ihn nicht verdauen; die Hölle ward verschlungen. Und das ist uns geschenkt, so daß es nun unser Sieg ist, vgl. III, 22. 23; LI, 366. ed. Jen. IV, 90b. 328. 533b. Erl. A. LI, 366. Nur ein Tröpflein von diesem unschuldigen Blute wäre übrig genug gewesen für aller Welt Sünde. Noch hat der Vater seine Gnade so reichlich über uns wollen ausschütten und sich's soviel wollen kosten lassen. — 6) Erl. A. III, 160; XLIX, 250. ed. Jen. I, 384b. 170; II, 5.

Der beste und einfachste Ausdruck aber bleibt der, daß Christus zunächst für seine Person und damit für die ihm im Glauben geeinte Gemeine durch die Allmacht der Liebe, der Geduld, der Treue und der Sündlosigkeit, und durch die göttliche Macht des Lebens, an welches diese Welt kein Recht und über welches sie keine Macht hat, das unselige Verhältnis der Gesetzesreligion zerbrochen hat mit ihrem Gefolge von Sünde, Tod und Bewußtsein des Zornes Gottes. In ihm ist die Menschheit durch die Schrecknisse dieser Religion zu der Gewißheit der Liebe Gottes und des ewigen Lebens hindurchgedrungen, in welcher Gesetz und Teufelsherrschaft aufhören. Und hindurchgedrungen nicht durch einen Machtspruch oder durch Leugnung der Wahrheit, daß die Menschheit als Sündermenschheit in der That aller dieser Unseligkeit verfallen ist, sondern auf ethischem Wege, durch Überwindung derselben vermittelst der höheren Macht, welche in der Menschheit Gottes liegt, so daß für die Gotteskinder dieser Fluch nicht mehr gilt.

4. So ist das eigentliche Glaubensinteresse Luthers an der Gottheit Christi in dem Bedürfnisse zu suchen, an die Offenbarung einer wirklich überweltlichen, göttlichen Macht in dem menschlichen Berufsleben Christi zu glauben. Nicht von einer Theorie über diese Person geht er aus, sondern von ihrem Werke. „Wer das Amt dieses Kindes bedenkt, da wird sich's von selbst finden, daß es nicht allein Mariä, sondern auch Gottes Sohn ist, von Gott geboren, ehe einige Kreatur ist erschaffen worden.“ [1]) Wer in Christus nur einen Menschen sieht, der kann des Gottesreiches nicht froh werden. Denn keine Kreatur, kein Mensch und kein Engel vermag die Macht der Welt zu überwinden. Ohne den Artikel von Christi Gottheit ist keine Überwindung von Tod, Sünde und Teufel, ist das ganze Christentum verloren [2]). Wir müssen glauben, daß in Christus Gott mit dem Teufel, Gerechtigkeit mit der Sünde, das Leben mit dem Tode, das Gute mit dem Bösen, Ehre mit Lästerung kämpfet und sieget [3]).

---

1) Erl. A. I, 334. — 2) ed. Jen. IV, 91 cf. 13. 15b. — 3) Erl. A. III, 305; XLVI, 46; LVIII, 2; IX, 5.

Und deshalb kann auch die scholastische Christologie und ihre reformierte Nachbildung Luther nicht befriedigen. Das Werk Christi erfordert es, daß nicht etwa in dem Leiden und Sterben nur die Menschheit Christi wirksam gedacht werde, und die Gottheit daneben in einem unberührten und in sich abgeschlossenen Selbstbewußtsein verharrend. Eine Christologie, welche göttliches und menschliches Leben so auseinanderhält, daß man das Werk nur der Menschheit zuschreibt oder doch die Gottheit dabei nur so mitwirkend denkt, wie Gott auch in den Leiden der Frommen helfend mit gegenwärtig ist, genügt dem Glaubensbedürfnisse nicht. Gewiß kann die Gottheit nicht sterben und leiden. Aber als in Christus persönlich mit der Menschheit geeint nimmt sie persönlich am Leiden und Sterben teil [1]), und verbürgt dadurch dem Werke Christi seinen Heilswert. „Wenn mir der Teufel das abgewönne", so spricht Luther, „daß ich Christus als einen lautern Menschen für mich gekreuzigt und gestorben ansähe, so wäre ich verloren." „Wo er lauter Mensch wäre, vermöcht' er mit all seiner Heiligkeit, Blut und Sterben nicht eine Sünde von uns zu nehmen, oder ein Tröpflein des höllischen Feuers zu löschen." „Wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes." [2]) „Ohne die Gottheit könnte er Sünde, Gottes Zorn, Tod, Hölle, Teufel nicht überwinden." „Wer allein durch Menschheit erlöset ist, der ist freilich noch nicht erlöset, wird auch nimmermehr erlöset." [3])

So ist es Luthers Hauptanliegen, in dem **Erlösungswerke Christi ein einheitliches göttliches und menschliches Werk zu glauben.** Ein menschliches; denn nur so kann es ein Werk wahren Leidens, auch wahrer innerer Not sein, wie er es nach der dargestellten Versöhnungslehre bedarf [4]). Aber auch ein göttliches; denn nur so kann es das Leben bringen und

1) Erl. A. XXX, 203 f. — 2) Erl. A. XLIX, 140. 141; XXX, 203; XV, 145; XLV, 315; XLVII, 3. — 3) Erl. A. XIX, 8. 18. 48; XXX. 225. Also nur wenn uns das Werk Christi als Offenbarung Gottes in Betracht kommt, nicht als menschliche Tugendleistung, kann es unsere Seligkeit verbürgen. — 4) Erl. A. III, 22 f.; XLV, 316. 318.

die Welt überwinden, was nur sakrilegisch einer Kreatur zugeschrieben werden kann [1]). Christus ist für Luther wahrhaftiger Gott, nicht allein an seiner Person, sondern auch was sein Amt und Werk anbelangt [2]).

Diese ganze Richtung des Glaubens hat eigentlich mit der Lehre von den zwei Naturen keinerlei inneren Zusammenhang. Es kommt für Luther nur darauf an, in dem menschlichen Werke Christi die göttliche weltüberwindende Kraft, und die göttliche Offenbarung in wahrem, persönlichem, menschlichem Leben verwirklicht zu sehen. Aber da die Lehre von den zwei Naturen für Luther feststehende Voraussetzung ist, so strebt er wenigstens innerhalb ihrer Grenzen danach, für eine lebendigere Auffassung Raum zu schaffen. Die Einheit beider Naturen ist ihm ebenso gut Voraussetzung des Heils, wie die Gottheit Christi überhaupt [3]). Er liebt es, den Scholastikern zum Trotz, von einer divina persona composita, von einer humanitas cum divinitate unita zu reden [4]). Er wendet sich mit Argwohn und Mißtrauen von jeder Sprachweise in der Christologie ab, welche Göttliches und Menschliches in Christus wie zwei geschiedene Lebenselemente auseinanderhalten will. „Hüt dich, sag ich, für der Alloösie; sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christus zu, nach dem ich nicht gerne wollt' ein Christ sein, nämlich daß Christus hinfort nicht mehr sei, noch thuj mit seinem Leiden und Sterben, denn ein anderer schlechter Heiliger." [5]) „Also predigen unsere Schwärmer, man müsse die Menschheit in Christus ausschließen, die Gottheit gebe das ewige Leben und die Menschheit nicht. Wer lehret sie das aber, daß sie scheiden? Mein Glaube haftet nicht allein an Gottes Sohn oder an der Gottheit, sondern auch an dem, der da heißt von Maria geboren. . . Ich will sonst von keinem Sohne Gottes wissen. . . Ich habe auch einst geglaubt, ich thäte wohl, wenn ich Christi Gottheit und Menschheit von einander scheidete." [6])

---

1) ed. Jen. IV, 11. 328. — 2) Erl. A. XLVII, 5; XVIII, 225. — 3) Erl. A. XLVI, 324ff.; cf. ed. Jen. IV, 748b. 750. — 4) ed. Jen. III, 455. 425b. 528b. — 5) Erl. A. XXX, 203. — 6) Erl. A. XLVII, 361. 362.

So klingt überall ein neuer zukunftsvoller Ton durch diese Christologie. „Das ist die rechte christliche Hauptlehre, daß der Mann Christus wahrhaftig und eigentlich sei in Gott und Gott in ihm, also daß er selbst wahrhaftiger und lebendiger Gott sei, — und darnach, daß derselbe, so in Gott und Gott in ihm ist, auch sei in uns und wir in ihm. Denn da liegt alles an, daß es also von oben herab komme von dem Vater durch Christus, und durch ihn wieder hinaufgehe." [1]) Und gerade das ist für Luther der Beweis, daß es sich um einen echten Glaubensartikel handelt, daß man in Christus den verborgenen Gott ergreifen muß, — wo die Augen nichts sehen als ein beschränktes Menschenkind. Er steht dicht bei der Erkenntnis, daß es sich in Christus nicht um zwei Naturen handelt, sondern um eine doppelte Betrachtungsweise der einen Persönlichkeit, zu welcher der Glaube unter dem Eindrucke des Erlösungswerkes kommt [2]).

5. Zu diesem gleichen Interesse an Christi Gottheit wird nun Luther noch von einer anderen Seite gedrängt. Die christliche Seligkeit beruht ihm in der Offenbarung der Liebesgesinnung Gottes gegen seine Gemeine, in welcher dieselbe die Schrecken und Anfechtungen, die aus dem weltlichen Gegensatze gegen Gott entstehen, überwindet. Diese Offenbarung aber ist nur in Christus zu finden, und nur unter der Voraussetzung, daß gerade in dem menschlich-persönlichen Thun und Leiden Christi zu unserem Heile das wahre und volle Wesen Gottes aufgeschlossen ist [3]).

Luther ist von dem Gottesbegriffe der nominalistischen Schule ausgegangen. Es steht ihm fest, daß, wenn man vonseiten des Denkens oder von der natürlichen Theologie aus zu Gott herankommt, man ihn als den schlechthin unerkennbaren und unbegreiflichen finden muß, dessen Wille nach keinem Maße menschlicher Gerechtigkeit oder Zweckmäßigkeit beurteilt werden darf [4]). Nicht als ob er bezweifelte, daß von höherem Standpunkte aus auch dieser Gottesbegriff sich in seiner Vollkommenheit offenbaren

1) Erl. A. XLIX, 181. — 2) Erl. A. XLVII, 326. — 3) Vgl. Briegers Zeitschrift 1880, I. — 4) ed. Jen. IV, 10b. 374b. 435. 420; I, 109.

würde. Meint er doch, daß wir ohne den Fall stets „spekuliert" hätten, und daß wir im Lichte der Verklärung auch diesen Gotteswillen mit Beseligung empfinden werden [1]).

Aber wer in dem gegenwärtigen weltlich gefallenen Zustande unseres Wesens diesen Gott ohne Christus sucht, der findet nur den schrecklichen Gott des verborgenen Machtwillens [2]); der liest sein Verderben in Gottes Majestät [3]). Luther kann nicht Worte genug finden, um die Verzweiflung zu schildern, in welche diese Betrachtung Gottes außerhalb Christi und des Gotteswortes notwendig stürzen muß, und vergleicht solches spekulative Nachsinnen über Gott am liebsten mit dem Beginnen, welches Lucifer in den Abgrund stürzte [4]). Es ist einerseits ein leeres und fruchtloses Spiel, anderseits ein vermessenes und frevelhaftes Beginnen, welches nur Verderben mit sich bringt [5]).

So gilt es einen ganz anderen Weg, Gott zu erkennen. Gott erkennen heißt nichts anderes, „als wissen, wie man mit ihm daran ist, wie er gegen uns gesinnet ist und über uns gedenket. Alles andere Wissen um Gott ist, wie wenn man einen Menschen von Ansehen kennt, ohne seine Gesinnung zu kennen." [6]) Alles spekulative Wissen von Gott ist „mathematisch und physisch". Die Theologie sucht nicht Gottes unbegreifliches Wesen zu erkennen, sondern seinen Willen und seine Stimmung [7]). So aber kann man Gott nur in seiner Offenbarung finden, wo er sich uns in einer uns erfaßbaren Larve und Hülle darbietet. Nun ist die ganze Natur eine solche Larve Gottes [8]). Die Hülle aber, in der er uns sein Wollen zu unserem Heil offenbart, ist Christi Menschheit. Das Fleisch Christi, d. h. seine irdisch-menschliche Erscheinung, ist das Gewand, mit welchem sich Gott bekleidet [9]). Auf ihn hat Gott seinen Namen gelegt, daß

---

1) Erl. A. LVIII, 9. ed. Jen. III, 224. 410. — 2) ed. Jen. 228b. 204b. — 3) ed. Jen. III, 292b. 295b. 312. 471. 471b; II, 106; IV, 474b. 749. — 4) ed. Jen. III, 307b. Erl. A. XLIX, 20. 75. 85. 87; XLVIII, 305; LIX, 181. 182; L, 182. — 5) So ed. Jen. II, 62 inbezug auf Pseudo-Dionys. Erl. A. XLVII, 344. 362; XLVIII, 83; IV, 144 vgl. die Stellen bei Brieger a. a. O. — 6) Erl. A. XLIX, 76. 77. ed. Jen. IV, 128. — 7) ed. Jen. IV, 405. — 8) ed. Jen. IV, 33. — 9) ed. Jen. III, 307b.

er sei misericordia, veritas, justitia, virtus, sapientia. Da allein also lernen wir, was Gott sei [1]).

Das ist der Grundgedanke, der uns überall aus Luthers Schriften entgegenklingt. Nur in Christus lernen wir, daß Gott uns liebt; also nur in ihm ist beseligende Theologie. Wo der Sohn sich für uns giebt, kann kein Zorn Gottes sein. In Christi Fleisch ist nichts als Menschlichkeit und Milde Gottes [2]). Wer Gott anderswo sucht, der findet nicht den wahren Gott, sondern einen erdichteten zornigen Gott, einen Gott, den man nicht verehren soll. So rechnet es Gott als Götzendienst, wenn man ihn außerhalb Christi und seines Wortes sucht [3]). Denn so wie Christus am Kreuz, so meint es Gott mit uns [4]). Alle anderen Gedanken sind Verunehrung des wahren Gottes. Er ist wohl der Gott Himmels und der Erden; aber nur hier will er gefunden und angebetet werden [5]).

Wenn es sich aber so verhält, so kann es auch nicht die Aufgabe der Theologie sein, Gott in Christus neben seiner Menschheit zu suchen und von seiner Menschheit, seinem Leiden, seinem weltlichen Zustande abzusehen, um dann wieder die nackte Gottheit, den λόγος, in ihm anzuschauen. Gerade in der Hülle will Gott erfaßt sein. In dem Kinde an der Mutter Brust, in dem Gekreuzigten und Sterbenden bietet Gott sich uns dar [6]). Einen anderen Gott als den, welcher für uns stirbt, sollen wir nicht haben [7]). In dem Kreuze ist die wahre Theologie [8]). Bei dem Kinde an der Mutter Brust soll man anheben, beim Kreuz und Sterben. Dann wird man Gottes rechte Gesinnung finden; denn er schreibt ja alle diese Liebesthat seinem Vater zu [9]). Dann wird man durch Betrachtung seines Werkes schon seine Gottheit erkennen [10]). Man soll kühn jeden andern Gott zurückweisen, als

1) ed. Jen. I, 384b. — 2) ed. Jen. III, 295b. 307b; IV, 749b. 16. — 3) ed. Jen. III, 436. 436b. 439b. 434b. 288b. 295b. 364b; IV, 625. 627b. 646b. 647. — 4) Erl. A. XLIX, 77. 78. 80. 82. — 5) ed. Jen. IV, 497b. — 6) Erl. A. XLVII, 362. ed. Jen. III, 295b. 312b. 364b; II, 40. — 7) Erl. A. XLIX, 128; LVIII, 3—9; L, 183; XLVII, 9. 11. ed. Jen. I, 207b. — 8) ed. Jen. I, 30. — 9) ed. Jen. I, 208. Erl. A. XLVII, 362, vorzüglich ed. Jen. II, 12b. — 10) Erl. A. I, 334.

den einen, welcher in dem Gekreuzigten zu finden ist, der für uns leidet und stirbt [1]. Wenn Christus nicht Gott wäre, so wäre gewiß kein Gott [2].

Das also ist die rechte Glaubensthat, daß man in diesem Menschen, der geboren wird und stirbt, durch Betrachtung seines Heilandswerkes den Gott erkennt, der sich hier in einer Hülle und Larve uns bietet, also freilich nicht so darbietet, wie er „absolut" ist [3], aber so wie er für uns ist, und für uns sein will, — und daß man fest überzeugt ist, den einen wahren Gott nur in diesem Menschen zu haben, also gegenüber jedem Schein der natürlichen Theologie die hier vorhandene Offenbarung des Willens Gottes als seine allein wahre festhält. Wer das thut, den beseligt die Erkenntnis Gottes; denn er weiß, daß der allmächtige Schöpfer der Menschheit nicht zuwider, sondern eins mit ihr ist [4].

Darum ist Christus der Logos, weil Gott in ihm sich uns offenbart [5], weil er sein Wesen und seinen Willen in der für uns allein zugänglichen Hülle seines menschlichen Lebens und Leidens uns darbietet. Auch von diesem Gesichtspunkte aus steht die Lehre von den zwei Naturen bei Luther wie eine innerlich fremde neben der rechten Anschauung von der Gottheit Christi, welche sich auf die Überzeugung gründet, daß gerade in dem Wesen und Wirken der menschlichen Persönlichkeit Christi Gott uns offenbart wird, so wie er überhaupt den Geschöpfen in dieser Welt offenbar werden kann, und daß der Inhalt dieser Offenbarung nicht die Unermeßlichkeit oder Allmacht physischer Art, sondern die Liebesallmacht ist. Vom Grunde der Zweinaturenlehre aus aber mußte Luther sich wenigstens getrieben fühlen, gegen jede Christologie zu protestieren, welche Gottheit und Menschheit in Christus so äußerlich verbunden denkt, daß man die eine anschauen kann ohne die andere. Daß man Gott in Christus nur menschlich, den Menschen in Christus nur göttlich erfassen kann, darauf kommt es ihm an; das ist das re-

---

1) ed. Jen. IV, 10b. Erl. A. XII, 381; XIX, 50; XLVII, 387. 391. 393. — 2) Erl. A. LVIII, 3. 4. 114. 115; XLIX, 128. — 3) ed. Jen. IV, 375. 497b. 512. (33). Erl. A. XLVII, 392. — 4) Erl. A. VI, 41. 42. — 5) ed. Jen. IV, 793.

ligiöse Pathos, welches seinen Kampf gegen Zwingli, trotz der unleugbaren Einseitigkeit, die uns darin entgegentritt, doch adelt und bedeutsam macht [1]).

6. Das Interesse Luthers an der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle giebt seinen christologischen Aussagen Zwingli gegenüber nicht selten eine Wendung, welche, konsequent durchgeführt, die Wahrheit des menschlichen Lebens Christi auf Erden gefährden müßte. Aber an sich gehören solche Wendungen gar nicht zu dem wirklich bleibenden Inhalte der Christologie Luthers; — ja sie sind nicht einmal notwendig mit seiner Abendmahlslehre verbunden. Das, worauf es ihm religiös allein ankommt, ist doch die Behauptung, daß das göttliche Leben, wie es **uns** in Christus offenbar wird, nie von seinem menschlichen Leben getrennt gedacht werden darf, also uns nur als **menschlich** erscheinendes Leben Gottes zuteil wird. Er verwirft mit herbstem Spotte die Versuche, diese Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens, welche ja eine persönliche und geistige sein soll, durch Naturerwägungen unsicher machen zu wollen, als ob es sich hier um eine Einheit physischer Art handelte. „Wenn du einen Ort zeigen würdest, wo Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich's alsdann mit Wahrheit sagen könnte: hie ist Gott, der nicht Mensch ist. Mir aber des Gottes nicht! Raum und Stätte müßten dann die zwei Naturen trennen." [2]) „Ist Christus an einem Ort Gott und Mensch, warum sollt' er denn nicht an einem anderen Ort auch Gott und Mensch sein." [3]) „Wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht von einander sondern und trennen." [4])

Und die Allgegenwart, an welcher demgemäß Christi Menschheit mit seiner Gottheit teilnimmt, soll doch nach Luthers Absicht eine so durchaus geistig gedachte sein, daß damit ebensowohl die begreiflich-leibliche Seinsform des auf Erden Lebenden, wie die wunderbar unbegreifliche des Verklärten im Abendmahle

1) Erl. A. XXX, 211. — 2) a. a. O. 211. — 3) a. a. O. 222. — 4) a. a. O. 211.

verträglich erscheint [1]), weil sie selbst mit solchen Erwägungen nichts zu thun hat. „Die Schwärmer denken nicht anders von Gottes Wesen an allen Orten, denn als sei Gott ein großes weites Wesen, das die Welt füllet und durchausraget, gleich als wenn ein Strohsack voll Stroh steckt und oben und unten dennoch ausraget.“ „Aber wir reden nicht also, sondern sagen, daß Gott nicht ein solch ausgereckt, lang, dick, breit, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürlich und unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und dennoch in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei.“ „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner; nichts so groß, Gott ist noch größer.“ [2]) „Nicht die Kreaturen messen und begreifen ihn, sondern er hat sie für sich gegenwärtig, mißt und begreift sie [3]).

Und die wunderbare Gegenwart des Leibes Christi für die am Sakrament Teilnehmenden will Luther keineswegs mit dieser aus der Gottmenschheit selbst folgenden Allgegenwart einfach zusammenstellen. Er hat sie stets auf die Verklärung Christi begründet. „Da sind wir an einem andern Lande mit der Menschheit Christi, denn da sie auf Erden ging, nämlich außer und über allen Kreaturen.“ [4]) Er hat auch wohl einmal an die blitzschnelle Bewegung der Verklärungsleiber erinnert [5]), oder Christi auferstandene Menschheit mit den Poltergeistern zusammengestellt [6]). Also will er die Gegenwart des Leibes Christi nicht mit seiner Allgegenwart zusammenstellen, sondern sie als eine von den irdischen Raumschranken befreite Wirkungsweise des verklärten Christus ansehen. — Vor allem aber hat er auf eine richtige Auffassung der „Rechten Gottes“ gedrungen. „Wäre die Rechte Gottes wieder ein besonderer Ort, da sie doch sicher außerhalb der Welt ist, so müßte ja der Teufel die Welt regieren.“ [7]) „So kann sie nicht Kreatur sein, sondern sie muß etwas über und außer aller Kreatur sein. Also muß ‚zur rechten Gottes sein‘ so viel heißen, wie von dem sinnlichen Wesen be-

1) Erl. A. XXX, 213 ff. — 2) a. a. O. 217. 218. — 3) a. a. O. 213. 217 (wie ein Antlitz in tausend Spiegeln, ein Bläslein im Krystall. Alle Kreaturen sind um ihn her, wie eine helle durchsichtige Luft). — 4) Erl. A. XXX, 223. — 5) Erl. A. IV, 2. — 6) Erl. A. XXX, 217. 215. — 7) Erl. A. L, 217.

freit sein; denn außer der Kreatur ist nur Gott selbst." „Der verklärte Christus sitzt also nicht droben, wie in einem Schwalbennest, oder wie gefangen und umzirkelt"; darum ist es ihm, weil er der weltlichen Daseinsform enthoben ist, völlig möglich, sich zu offenbaren, wo er es verheißen hat [1]). „Christi Menschheit ist nicht wesentlich Gott geworden, sie ist immer noch unter Gott; aber sie ist persönlich Gott und darum ist sie, obwohl sie eine Kreatur bleibt, so eng mit der Gottheit verbunden, daß sie überall da ist, wo die Gottheit ist." [2]) „Was aber in Gott und für Gott ist, das ist im Himmel [3])." Luther gebraucht oft das alte Bild von dem vom Feuer durchglühten Eisen, und fügt demselben das Bild des vom Zucker durchdrungenen Wassers bei [4]). Aber diese an sich chemischen und physischen Bilder sollen doch bei ihm offenbar einen geistig-persönlichen Sinn haben.

7. Daß von der Lehre von den beiden Naturen Christi aus und nach der Bedeutung der communicatio idiomatum als eines durch den Naturakt der Menschwerdung hergestellten Verhältnisses, sowie bei der Annahme einer bewußten Persönlichkeit des Sohnes Gottes eine befriedigende Vorstellung von Christi Person sich aus Luthers Prämissen nicht ergeben konnte, das haben seine Gegner gewiß richtig gesehen. Um so interessanter aber ist es zu sehen, wie Luther selbst sich seine Christologie gleichsam zukunftsvoll ausgestaltet.

Das weiß er wohl, daß vom Standpunkte der Metaphysik aus, welche mit den Gegensätzen von endlich und unendlich, von Geschöpf und Schöpfer arbeitet, eine den Glauben befriedigende Lehre von Christi Gottheit unmöglich ist. „Wenn man als Christ von Christus dem Menschen redet, so meint man mit dem Worte ‚Mensch' ein ganz neues, höheres Wort" [5]), d. h. man denkt nicht an den Menschen als der Welt angehörig in ihrem Gegensatze zu Gott, sondern als über die Welt erhoben und zu Gott gehörig. Es handelt sich um eine Gott zugeeignete,

1) Erl. A. XXX, 63 ff. 69. 74. 207 ff.; L, 217. — 2) Erl. A. XXX, 223. — 3) a. a. O. 226. — 4) Erl. A. XLVII, 387. 390. 392 (durchgöttert Fleisch) ed. Jen. II, 528. — 5) ed. Jen. IV, 85.

Gott offenbarende und darum göttlichen Wertes gewordene Menschheit, ganz wie das Wort, das Brot rc. als Gottes Wort, Gottes Brot rc. etwas ganz anderes werden als vorher, obwohl sie ihre physische Eigenart nicht verlieren [1]). „Wir werden also besser thun, wenn wir die Dialektik oder Philosophie in ihrer Sphäre lassen und mit neuen Zungen zu reden lernen im Reiche des Glaubens." [2]) „Es ist gewiß, daß alle Wörter in Christus eine neue Bedeutung erhalten (in eadem re significata). Denn ‚Geschöpf' heißt, nach dem Brauch der alten Sprache und bei anderen Dingen, ein Ding, welches unendlich fern ist von der Gottheit. Nach dem Brauche der neuen Sprache bedeutet es ein mit der Gottheit untrennbar zu einer Person auf unaussprechliche Weise verbundenes Ding." [3])

Deshalb weiß Luther auch wohl, daß man die Gottheit Christi nur dann wirklich religiös versteht, wenn man sie an dem mißt, was sich als göttliches Leben in den Kindern Gottes erfahrungsmäßig darbietet. Er greift auch damit ganz in die lebensvollen Anfänge der athanasianischen Christologie zurück. Nur gestaltet sich ihm nach seiner höheren Richtung das, was dort ein Naturvorgang ist, zum ethisch-religiösen. Er weiß, daß das Wesen Gottes uns ethisch zum Bewußtsein kommt. „Unsere Schwärmer heißen Geist nichts mehr, denn ein Wesen, das kein Fleisch und Bein hat. Darum ist Heiligkeit, Reinigkeit, Unschuld bei ihnen nicht Geist." [4]) „Gott ist Leben, Licht, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Freude, Ehre, Frieden, Seligkeit und alles Gute. Von Gott verlassen sein, heißt, das alles nicht haben." [5])

Er weiß, daß die rechte Allmacht Gottes nicht in dem Naturwunder der Schöpfung, sondern in der Überwindung des Bösen und in der Beherrschung der Herzen sich offenbart. „Sünde, Welt, Teufel besiegen ist viel mehr, als Berge versetzen. Ja Gott und den Nächsten freiwillig und beharrlich lieben, das heißt Tote auferwecken." [6]) „Regieren ist mehr als Schaffen, Machen

1) Erl. A. XLVII, 391. — 2) ed. Jen. I, 529b. — 3) a. a. O. 530. — 4) Erl. A. XXX, 231. — 5) ed. Jen. II, 227. — 6) ed. Jen. I, 532b.

und Besitzen. Denn Gott hat alles als sich unterworfen, aber er regiert nicht in allem, denn Regieren ist ein bürgerliches und heilsames Herrschen." [1]) „Die wahrhaft göttlichen Werke sind rechtfertigen, beleben, erlösen." [2])

Darum weiß Luther auch, daß sich das rechte Wesen der Gottheit Christi in der Geduld und Liebe, in dem Gehorsam gegen Gott und in dem Siege über die Welt offenbart, welche durch die Kreuzesschmach hindurchleuchten [3]). Er weiß, daß der rechte Glaube das Reich Christi, sein himmlisches und geistiges Regiment über die Herzen, als das eigentliche weltherrschende Regiment durch den Schein der Weltherrschaft des Bösen hindurch [4]) festhalten muß.

Und was von Christi Menschheit wegen der Gottheit, die in ihr ist, gilt, das erfahren auch die Seinen an sich. Wie Christus auf Erden bis zu seiner Verklärung doch schon immer im Himmel und bei Gott gewesen ist [5]), so sind auch die Apostel und wir allesamt, die wir auf Erden sterblich sind, schon im Himmel, sofern wir an Christus glauben [6]). Wie er der Herr über die Welt ist, so sind auch wir in Christus durch den Glauben Herren und Sieger über alle Macht des Satan. Denn den Gläubigen weichen Wind und Meer, — selbst der Tod muß ihnen zum Leben nützen [7]). Wenn Christus allmächtig ist, so ist auch jeder Christ allmächtig, alles besitzend, Herr von allem, alles thuend [8]). Jeder Christ ist im Glauben so erhöht, daß nichts ihm schaden kann, vielmehr alles ihm dienen muß zum Heil. Das ist die höchste Würde und die wahrhaft allmächtige Macht — die geistliche Herrschaft, worin nichts so gut oder so schlecht ist, daß es mir nicht zum Guten diene [9]). Wie Christus von oben herab ist, so spricht jeder Christ: ich bin von oben herab [10]). Wie er an der göttlichen Natur teilhat, so auch wir, durch den Glauben [11]).

---

1) ed. Jen. II, 252. — 2) ed. Jen. IV, 527b. — 3) ed. Jen. III, 425b. — 4) Erl. A. XL, 52. 57, ed. Jen. I, 438b; vgl. die herrliche Stelle Erl. A. XV, 94. — 5) Erl. A. XII, 423; XV, 328. — 6) Erl. A. XXX, 227. — 7) ed. Jen. IV, 298b. — 8) ed. Jen. I, 454b. — 9) ed. Jen. I, 438b. — 10) Erl. A. XLVIII, 328. — 11) Erl. A. XV, 151.

Wie er unser Gott ist, so sollen wir auch unserer Nächsten Götter sein, daß wir auch die ärgsten Feinde lieb haben [1]).

8. So ist deutlich genug, daß Luther die Gottheit Christi mit einem vollen irdischen Menschenleben vereinbar zu denken, sich ernstlich bestrebt hat. Wohl hat Christi Menschheit durch die persönliche Einheit mit der Gottheit von Anfang an teil an der überweltlichen Art derselben. Aber nicht im metaphysischen Sinne, welcher die Wahrheit des zeitlich-räumlichen Daseins aufheben müßte, sondern im ethisch-religiösen Sinne, wie ja auch wir dasselbe ohne Einbuße an unserem wahren Leben, ja erst zur rechten Vollkommenheit desselben erfahren. Ohne diese Voraussetzung wäre ja auch die ganze Versöhnungslehre, welche vorher entwickelt ist, unhaltbar. Denn Leiden und Sterben, vor allem aber das innere Leiden, die Anfechtung, der Zweifel an Gottes Liebe, sind ja gänzlich undenkbar, wenn das menschliche Leben metaphysisch über die weltlichen Grenzen erhoben gedacht wird.

In diesem Sinne hat sich nun Luther auch oft geradezu ausgesprochen. Er will das menschliche Leben Jesu unbeschadet seiner Gottheit wirklich in den Schranken einer reinen Menschenentwickelung verlaufend denken. „Außer diesem einzigen Stücke (der Sünde) ist er ein Mensch, wie ich und du, der da hat müssen essen, trinken, aufwachen, schlafen, wie andere Menschen ihrer Natur nach thun müssen.“ [2]) „Er hat gegessen, getrunken, geschlafen, gewacht, müde, traurig und fröhlich gewesen, hat geweint, gelacht; ihn hat gedürstet, gefroren, geschwitzt; er hat geschwatzt, gearbeitet, gebetet .... in Summa gethan und gelitten wie ein anderer Mensch .... und ist doch der Mann gewesen, durch welchen die ganze Welt geschaffen und gemacht war.“ [3]) Christus ist nach Luther ein rechtes natürliches Kind gewesen; er hielt sich wie ein anderer Knabe; nachher ließ er wohl merken, daß ein großer Mann aus ihm sollte werden [4]). Er war nicht gefühllos, sondern hat gespielt mit seinen Altersgenossen, hat ihre Freuden und Anfechtungen mit gefühlt [5]). Bis auf dreißig Jahr war

1) Erl. A. XXXIII, 110. — 2) Erl. A. I, 205. — 3) Erl. A. XLV, 383. — 4) Erl. A. XV, 88; XLV, 384. — 5) ed. Jen. III, 555; II, 140^b.

Christus unbekannt; er war ein Handwerksgesell, ein Zimmermann. Niemand hielt ihn für Christus. Man hielt ihn sonst für einen frommen Mann." [1]) „Die Menschheit Christi hat eben wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gewirkt, wie etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen. Wenn er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehört und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Wahrheit ist er gewesen, so daß alles, was ihm vorkommen ist, er hat urteilen können und lehren." [2])

Vor allem aber will Luther die Wahrheit der Leidenszustände Christi, insbesondere seines Seelenleidens wahren. „Christus hat unsere menschliche Natur angenommen, die sterblich und dem schrecklichen Zorn und Gericht Gottes vonwegen der Sünde des menschlichen Geschlechts unterworfen ist, welchen Zorn dies schwach und sterblich Fleisch in Christo gefühlet und gelitten hat." [3]) In den Leidensstunden auf Gethsemane und Golgatha hat er sich vollkommen entäußert. Ihm ist nichts geblieben als die Natur Gottes. Gott hat aufgehört, ihm zu helfen; die Macht, welche Gott ihm sonst gab, ist ihm genommen. Er ist der Schwachheit, dem Tode, der Hölle preisgegeben. Die Gottheit ist wohl nicht von der Menschheit in ihm geschieden; aber sie hat sich eingezogen und verborgen; die Menschheit ist allein gelassen und der Teufel hat freien Zutritt zu Christus gehabt. Die Gottheit hat ihre Kraft eingezogen und die Menschheit allein kämpfen lassen." [4])

Wenn man diese Gedanken nach ihrer wirklichen Tragweite erwägt, so ergiebt sich ein sehr anderes Bild von der Gottheit Christi, als die Zweinaturenlehre es bietet. Das sich gleichbleibende Göttliche in Christus ist die auch in Leiden, Schwachheit und Tod denkbare „Gottes-Natur", d. h. der überweltliche göttliche Sinn, der Geist, welcher die Welt überwindet, und welcher

---

1) Erl. A. XV, 226. — 2) Erl. A. VII, 185. — 3) Erl. A. XLVI, 14. 46. — 4) ed. Jen. II, 95. Erl. A. XXXIX, 47; XVI, 74—76. Er hat in des Geistes Macht den Tod überwunden; denn ihr müßt hier Christus einen pur lautern Menschen bleiben lassen.

Christus natürlich auch zu seinem Amte befähigte und zum religiösen Genius machte, und durch welchen Gott sich persönlich in diesem Menschen geoffenbart und zwar ganz und vollkommen geoffenbart weiß, so daß er, als sich offenbarender, nirgends von dieser Menschheit getrennt und ohne sie gedacht werden will, so daß der Schöpfer aller Welt uns wahrhaft anschaulich wird in dem Erdensohne. Diese Gottheit hindert Christus nicht, die volle Entwickelung eines persönlichen menschlichen Lebens mit seinen Kämpfen und Schmerzen zu durchleben. Natürlich hindert sie ihn, der Sünde zu verfallen, und befähigt ihn, da wo ihn Gott nicht den Stunden der Schwachheit unterwirft, auch Gottes Wundermacht in den Grenzen des menschlichen Wesens zu offenbaren. Sobald er aber erhöht, d. h. aus dem weltlichen Dasein in das überweltliche übergegangen ist, dann wird seine ganze menschliche Persönlichkeit der völlig angemessene Ausdruck seines göttlichen Wesens. Er bleibt Mensch. Aber als geistiger Mensch kann er das göttliche Wesen, welches in ihm ist, durchaus rein und ohne Rest zur Erscheinung bringen, — auch inbezug auf seine überweltliche, von keinen Schranken der Welt gebundene Daseinsform. So ist es eigentlich Christus, welcher als menschliche Person zugleich Gottes der Menschheit zugewendetes Offenbarungsleben zur Erscheinung bringt, — aber nicht der Gottmensch der zwei Naturen, worauf Luthers eigenste Gedanken hinausweisen.

9. Aber die dogmatischen Voraussetzungen, an die Luther sich innerlich gebunden fühlte, hemmen überall den kühnen Flug seiner Glaubensaussagen. Wenn das in Christus konstant gedachte Göttliche die göttliche Person des Sohnes, das persönliche Leben in Christus also das bewußte Leben des weltschaffenden und weltregierenden Gottes ist, dann ist es freilich schwer zu verstehen, wie diese selbige Person wirklich zugleich beschränkt und leidend, sich entwickelnd und unselig gedacht werden soll. Auch wenn wir den Gedanken zulassen, daß die Gottheit sich eingezogen und die Menschheit allein gelassen habe, so ist doch nicht zu begreifen, wie das für das persönliche Bewußtsein und Erkennen Christi, worauf doch alles ankommt, wirksam gewesen sein soll, da Luther von einem sich selbst bewußtlos machenden Gott natürlich nichts weiß noch wissen kann. Und da für eine

menschliche Persönlichkeit neben der göttlichen in Christus natürlich kein Raum bleibt, so fehlt den ganzen Erscheinungen, auf welchen doch die Wirkung des Erlöserwerkes Christi ruhen soll, das zureichende Subjekt. Da Luther endlich die beiden Naturen Christi nicht neben einander, sondern wirklich zu lebendiger Einheit verbunden denkt und da ihm die communicatio idiomatum natürlich mit dem Entstehen der Person zugleich beginnt, so ist nicht abzusehen, wie ein menschliches Wesen, welches persönlich Gott ist und an den Eigenschaften der Gottheit mit teilhat, zugleich das wahre und natürlich-menschliche Wesen sein kann, welches doch Luther voraussetzt.

So können wir uns nicht wundern, wenn wir mancherlei Zeichen finden, daß Luthers Absichten und seine Ansichten über die Person Christi sich keineswegs decken. Wir lesen doch auch von dem irdischen Christus: „er hat alle zukünftige Fahr wohl gewußt; er hat ihre Gedanken gewußt, denn er war Gott" [1]. Sein Wunderthun erscheint als der natürliche Ausfluß seiner Gottheit [2]. Also ein persönliches Gebrauchen der göttlichen Allwissenheit und Allmacht wird doch gelegentlich bei Christus vorausgesetzt. Und noch bedenklicher ist es, daß aus dieser Gottheit Christi eine Erhabenheit desselben über die Verpflichtungen des Sittengesetzes gefolgert wird. Hier bricht die alte nominalistische Vorstellung von dem Deus exlex durch die ethische Anlage der Christologie Luthers hindurch. Und doch sollte er nach seinen soteriologischen Prämissen gerade in der vollkommensten Pflichterfüllung die Bewährung der Gottheit Christ finden. Es heißt bei Luther, daß Christus Dinge gethan habe, die, wenn wir sie thäten, Sünden wären [3]. Er hält Christus für über dem Gesetze stehend und meint, daß an sich das Gesetz ihm nicht gegolten habe [4]. Und zwar meint er das nicht in dem richtigen Sinne, daß Christus wegen seines religiösen Kindesverhältnisses zu Gott eigentlich der Gesetzesreligion und ihrer Unseligkeit nicht an-

---

1) Erl. A. XXVII, 29; XXXVII, 33; XLVIII, 47. 82. Auch die Stelle VII, 185 läuft doch endlich in einen derartigen Satz aus. — 2) Erl. A. II, 10; XLVI, 47. — 3) ed. Jen. II, 227 (1520 zu Ps. 22). — 4) ed. Jen. IV, 118b. Erl. A. I, 170; II, 3. 98.

zugehören brauchte, — sondern so, daß sittliche Gebote, wie der Gehorsam gegen die Eltern, ihm inhaltlich nicht gegolten haben, daß er, um zu zeigen, daß er als Gott auch ein Herr seiner Eltern sei, gerade auch einmal den Gehorsam nicht geleistet habe [1]). Nach dieser Seite enthüllt sich die ganze Unfertigkeit der Christologie Luthers.

10. Die zukunftsvollen Gedanken, welche Luthers Lehre von Christi Gottheit zeigt, hat er mit Vorliebe in seinen späteren Schriften an das Schema von der communicatio idiomatum geknüpft, und hat dasselbe damit aus seiner unfruchtbaren Benutzung in der mittelalterlichen Theologie befreit, und es mit dem vollen Leben erfüllt, welches ihm einst bei Cyrill eignete, — nur daß dieses Leben jetzt viel höherer Art ist, nicht mehr aus den Kategorieen der Naturreligion entnommen, sondern dem wirklichen Christentum entsprechend.

Luther hat das Dogma von der communicatio idiomatum in Anlehnung an die Patristik und mit ausdrücklicher Verwahrung gegen die monophysitischen Folgerungen ziemlich oft nnd mehrfach auch systematisch dargelegt [2]). Er giebt zu, daß dabei eine synekdochische Redeweise stattfindet, daß man also Dinge, die von der Person als Gott und Mensch gelten, von ihr aussagt, wenn man sie auch nur als Mensch oder als Gott bezeichnet [3]). Aber was er in den Rahmen dieser alten Schullehre hineinlegt, ist in Wahrheit der Protest gegen die ganze mittelalterliche Behandlung der Christologie, ja im Grunde eine Gedankenrichtung, welche die Zweinaturenlehre innerlich aufhebt.

Vor allem protestiert Luther gegen die Verteilung des Heilswerkes auf die beiden Naturen Christi. Werk und Leiden gehören der Person. Und da diese einheitlich ist vom ersten Augenblicke an, so kann man auch nur von einem einheitlichen Werke, menschlicher Art und göttlichen Wertes reden [4]). Damit ist die religiöse Wahrheit dessen gegeben, was dann zum

1) ed. Jen. III, 555. — 2) Erl. A. III, 324 ff. 365; VII, 186; IX, 25; XLVI, 365; XLVII, 1; XLIX, 137; XXXVII, 33. 89. ed. Jen. IV, 85. 748b; I, 528b. 529 etc. — 3) Erl. A. XXX, 203. 204. — 4) Erl. A. XXX, 206.

genus apotelesmaticum der lutherischen Dogmatik ausgebildet ist.

Und wohl sind auch für Luther die Aussagen, welche von altersher mit dem Namen der communicatio idiomatum bezeichnet wurden, die Hauptsache. Der Mensch ist Schöpfer; Gottes Sohn ist geboren, gesäugt, getötet; Maria ist Gottesmutter; Johannes hat in Gottes Arm gelegen ꝛc. [1]). Aber was er mit diesen Ausdrücken meint, ist doch mehr, als was man sonst darin sah. Er will betonen, daß der Sohn Gottes für uns nur als menschlich offenbarter noch vorhanden ist, daß er nicht außerhalb der Menschheit Christi gesucht werden darf [2]). Wohl gewinnt das bei seinen dogmatischen Voraussetzungen nicht selten einen abenteuerlichen Schein. Aber es ist der großartig wahre Gedanke darin verborgen, daß unser ganzes Verhältnis zu Gott, unser Wissen von ihm, unser Erfassen Gottes, sich niemals auf Gott, wie er uns außerhalb der menschlichen Offenbarung erscheint, beziehen soll, daß unsere Seligkeit daran hängt, Gott nicht als einem Bild unserer Gedanken, sondern als dem menschlich offenbarten, dem in seiner Liebesallmacht gegen uns erwiesenen, gegenüberzustehen.

Und weil Luther wenigstens im Prinzip ein Bewußtsein davon hat, daß es sich für die Christologie nicht um die Gegensätze der außerchristlichen Metaphysik handelt, sondern um eine Auffassung von der Menschheit, nach welcher sie nicht weltlich, und um eine Auffassung von der Gottheit, nach welcher sie nicht im weltlichen Sinne unermeßlich ist, so ist er allen Angriffen der Vernunft gegenüber ganz getrost, und freut sich in Tertullians Weise der Paradoxie: facta est finiti et infiniti proportio, quod erat impossibile, — persona, finita et infinita [3]).

Und endlich hat Luther auch die altkirchlichen Aussagen über die Vergottung der Menschheit Christi neugestaltet und enger in den Zusammenhang dieses Dogma gezogen, und hat damit das genus majestaticum der lutherischen Christologie begründet. Weil

1) z. B. Erl. A. XLVI, 44. 324. 330. 365; XLV, 383—386. — 2) ed. Jen. IV, 499b. Erl. A. XXX, 203. — 3) ed. Jen. IV, 535b 528b.

das Kind in Marias Schoße Gott ist und zwar nicht ein gemalter oder geschnitzter, sondern ein natürlich wesentlicher Gott [1]), und weil das Leben dieses Kindes ein unzertrennlich einheitliches ist, so ist seine Menschheit „durchgöttert", wie der Leib beseelt, wie Eisen vom Feuer, Wasser vom Zucker durchdrungen ist [2]). Sie ist die Wohnung Gottes, in der sich Gott uns allein darbietet [3]). Damit ist sie prinzipiell über die Welt und ihre Gesetze erhoben. Aber dieses Erhobensein schließt nach Luther durchaus nicht aus, daß ihre *Daseinsform* sich ganz innerhalb der weltlichen Gesetze entfaltete. Sieht er doch auch die Glieder der Gemeine auf Erden als überweltlich an. Also die eigentliche Vergottung der Menschheit ruht in *ihrem überweltlichen Werte, ihrer inneren geistigen Erhabenheit über Welt und Tod.* Natürlich hätte es in des Gottessohnes Hand gestanden, diese seine Menschheit auch ihrem *Zustande* nach gleich in der vollen *Herrlichkeit* darzustellen, die ihrem Werte entspricht. Er thut es nicht, weil das Erlösungswerk es nicht gestattet. Das ist die exinanitio oder κένωσις, von welcher Phil. 2 handelt. In ihr verzichtet nicht der Gottessohn auf seine Macht. Er verzichtet auch nicht auf den *göttlichen Wert* der Menschheit, die er annimmt, oder darauf, daß sie ihm persönlich geeint und von ihm durchdrungen ist, etwa so, daß er sich ihr erst allmählich mitteilte, wie *Köstlin* in Anlehnung an Dornersche Gedanken meint.

Er verzichtet vielmehr einzig und allein für die menschliche Offenbarungsform, die er sich erwählt, auf diejenige *Daseinsform*, welche ihrem inneren Werte als *seiner* Offenbarungsform entsprechen würde, auf die Freiheit von Gesetz und Tod, auf die Entbundenheit von den Gesetzen des Werdens und Leidens. Er verzichtet darauf, diese seine Menschheit als Herrin und Gebieterin, als ihrer Gerechtigkeit und Herrlichkeit selbstisch sich erfreuende, anzunehmen; er will sie vielmehr als dienende und erlösende [4]). So geht die exinanitio, wie die Erhöhung nur die

---

1) ed. Jen. IV, 102; XLV, 383. 385. 386. — 2) Erl. A. XLVIII, 2; XLVI, 330; XXXVII, 33. 89. — 3) ed. Jen. IV, 499b. — 4) ed. Jen. I, 171. 491b. (Die Paränese, welche sich daran schließt: I, 427.)

Menschheit Christi an [1]). Und daß schon die Art und Weise der conceptio des Christuskindes mit zu dieser exinanitio gerechnet wird [2]), ist keineswegs eine logische Unklarheit. Denn der Verzicht des Sohnes Gottes gilt für die von ihm anzunehmende, also zwar in seinem Ratschlusse als dem ewig schaffenden, schon für ihn vorhandene, aber geschichtlich noch werden sollende Menschheit. Er verzichtet auf die ihr zukommende Herrlichkeit zum Zwecke des Heilswerkes. Dieses Verzichten muß daher notwendig schon in der Art der conceptio zum Ausdrucke kommen. Als höchster Akt dieser exinanitio aber erscheint das An-sich-halten der Gottheit gegenüber dem Seelenkampfe auf Gethsemane und Golgatha [3]). Also es handelt sich nicht um ein allmähliches Einleben des Gottessohnes in seine Menschheit, sondern um ein zwar gleich bei der conceptio beginnendes, aber in der letzten Zeit des Erdenlebens sich steigerndes Entsagen des Gottessohnes gegenüber der seiner Menschheit gebührenden Daseins- und Erscheinungsform und ihrer Fähigkeit, seine volle Wirkung an sich zu empfinden. Die Lehre Luthers von der Erniedrigung Christi erscheint also allerdings gemischt aus der richtigen Auffassung, welche an eine Entwickelung der Menschheit Christi in den Grenzen weltlichen Daseins denkt, und der phantastischen, welche auf eine von dem Willen der Person abhängige verschiedenartige und verschiedengradige Entleerung derselben von der ihr durch die Einheit mit der Gottheit eignenden Machtfülle hinauskommt. So ist eine der bedenklichsten Aussagen in der Form. Conc. allerdings in Luthers System begründet. Aber die richtige Idee ist bei ihm wenigstens in der Anlage gegeben. Die Erhöhung ist dann die Erhebung der Menschheit Christi in den ihr als der Menschheit des Gottessohnes gebührenden Zustand der Macht, Herrlichkeit und Geistigkeit, welcher ein Teilhaben an Gottes Idiomen ist.

11. So regen sich in Luther zukunftsvolle Gedanke, noch gebunden durch die traditionelle Form der Christologie. Selbständige Mitdenker hat er in diesem Lehrstücke nicht gehabt. Denn auch seine treuesten Anhänger, wie vor allem Brentz, sind nur

---

1) Erl. A. VII, 185. 196; VIII, 157; XXXIX, 48. — 2) ed. Jen. IV, 92. — 3) ed. Jen. II, 95. Erl. A. XXXIX, 47.

ungeschickte und unvorsichtige Verkündiger seiner Gedanken, ohne wirklich weiterführendes dogmatisches Talent. Wohl regt sich zu seiner Zeit eine Fülle von kühnen christologischen Versuchen, welche ohne Luthers Scheu vor dem kirchlichen Lehrbestande an das Dogma herantreten. Die Christologie des Mittelalters hatte den inneren Zusammenhang mit dem Glaubensleben verloren und die durch das Reformationswerk entbundene fromme Subjektivität suchte nach allen Seiten hin eine befriedigendere Lösung. Und in dem einen Punkte, in der Verwerfung der Trennung der Naturen, in dem Streben, im Menschlichen selbst das Göttliche zu sehen, haben manche der zeitgenössischen Versuche eine gewisse Verwandtschaft mit Luther. Aber einen wirklichen Fortschritt bezeichnen sie nirgends. Denn überall fallen sie wieder im Geiste der Gnosis oder der griechischen Mystik in die physische Art, das Geheimnis der göttlichen Menschheit zu verstehen, zurück. Selbst Osiander, der noch am meisten von lutherischem Geiste zeigt, kommt doch nicht wesentlich über die Stufe der altgriechischen Christologie hinaus, und hat für die ethische Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit Jesu nach der ganzen Anlage seiner Versöhnungslehre keinerlei Verständnis. Und auch wenn wir von den eigentlich schwärmerischen gnostisch-gearteten Systemen absehen, welche aus der wild gährenden religiösen Stimmung aufschießen, — so müssen wir die selbständigsten und talentvollsten Versuche der Neugestaltung der Lehre, die Christologie Schwenckfelds und Mennos, hier noch ganz unberücksichtigt lassen. Nicht im Zusammenhange der lutherischen Lehrbildung, sondern als die geistigen Väter der Lehre von der Kenosis des Logos kommen beide Männer, so verschieden sie auch unter einander sind, in Betracht.

Kapitel VII.

Die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum bis zur Formula Concordiae.

1. Daß Luthers Christologie eigentlich zu einer Absorbierung der Lehre von den zwei Naturen Christi durch die Lehre von der communicatio idiomatum führt, das tritt uns am deutlichsten in der Art entgegen, wie sie sich bei Joh. Brentz gestaltet hat, welcher gerade durch seinen eigentümlichen Mangel an dogmatischer Vorsicht, der ihn zum Lieblingsgegner der Calvinisten und Jesuiten macht, und durch die ansprechende Lebhaftigkeit und Entschiedenheit seiner Äußerungen besonders geeignet ist, die eigentlichen Triebe dieser Lehre zu enthüllen. Ich will seine Lehre nach den Schriften seines Alters darstellen, also so, wie sie sich gegenüber der mannigfachen Anfechtung, welche sie zu erfahren hatte, endgültig ausgebildet hat [1]).

Die Ausführungen von Brentz sind in viel höherem Grade als die Luthers durch das Interesse des Abendmahlsstreites bestimmt, natürlich nicht zum Vorteile ihrer Unbefangenheit und

---

1) Ich benutze deshalb hauptsächlich seine Schrift de personali unione duarum naturarum in Christo etc., Tub. 1561, ferner Recognitio propheticae et apostolicae doctrinae de vera majestate domini nostri Jesu Christi etc., 1564, und de majestate domini nostri Jesu Christi ad dextram Dei patris, 1563.

Vollständigkeit. „Die Lokalität des menschlichen Leibes gehört nicht zu den unveräußerlichen Eigenschaften des menschlichen Wesens, sondern nur zu den vorübergehenden, bloß für einen bestimmten Zustand des menschlichen Daseins geltenden.“ 1) „Die Allgegenwart Gottes ist nicht materiell bedingt, also auch in Christus nicht eine das Wesen wahrer Menschheit aufhebende physische Unermeßlichkeit, sondern eine Erhabenheit über den Raum, welche über mathematische Kategorieen durchaus hinausliegt.“ 2) Das sind die Gedanken, welche bei Brentz, meistens in Anlehnung an Luthers Polemik, am häufigsten vorkommen. Aber er geht über Luther insofern hinaus, als er im Interesse der Wahrheit der ersten Abendmahlsfeier auch für den status exinanitionis den vereinzelten Gebrauch der Ubiquität für die Menschheit Christi konstatiert 3). Zwar hat ja natürlich auch Luther die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an Christi Menschheit vom Augenblick der conceptio an vorhanden gedacht und in manchen Äußerungen hat er Christus auch im Stande der Niedrigkeit als über die Gesetze des irdischen Daseins erhoben dargestellt. Aber er hat doch nirgends so bestimmt und lehrhaft diesen Punkt betont. Derselbe ist aber von großer dogmatischer Wichtigkeit. Denn er zeigt die Unmöglichkeit dieser gesamten Gedankenreihe. Wenn man den Zustand der Niedrigkeit Christi so wahrhaft denkt, daß sich aus ihm ein verständliches, werdendes Seelen- und Körperleben Jesu auf Erden verstehen läßt — und das will doch Luther ursprünglich —, dann ist die Abendmahlslehre Luthers unhaltbar. Denn dann kann das erste, im Stande der Niedrigkeit gehaltene, Abendmahl nicht ein im Sinne der lutherischen Lehre wahrhaftiges gewesen sein. Alle Theologen, welche mit dem Stande der Erniedrigung Christi Ernst machen und dem Verlangen des Glaubens nach einer wahrhaften menschlichen Entwickelung Jesu auf Erden gerecht werden, können nur durch eine Selbsttäuschung meinen, die Abendmahlslehre Luthers festzuhalten. Wenn man

---

1) de pers. un. 6. — 2) Das Wort ubiquitas, ursprünglich ein Schmähwort der Gegner, wird allmählich recipiert. Praef. z. de person. un.: finxerunt novum et prodigiosum ubiquitatis vocabulum. Schon Rec. pr. 56. — 3) Rec. pr. 115.

dagegen auch in diesem Zustande der Niedrigkeit die Erhabenheit der Menschheit Jesu über die Bedingungen der Welt nicht bloß vorhanden denkt, sondern auch annimmt, daß sie je nach seinem freien Willen angewendet und gebraucht sei, quoties ipsi visum est — und das ist die Lehre von Brentz wie von Chemnitz, und ist durch die Formula Concordiae lutherische Kirchenlehre geworden —, so ist jede Beteurung einer wahren menschlichen Entwickelung Jesu leere Redensart. Christus ist dann doketisch gedacht, zwar nicht inbezug auf die Substanz seines menschlichen Wesens, aber inbezug auf seine menschliche Daseinsform. Ein solches Wesen aber hört auf, das ausreichende Subjekt des Heilswerkes und das Haupt seiner Gemeine zu sein. — Sonst finden wir bei Brentz manches erfreulich kräftige Wort im Stile Luthers gegen die Einmischung metaphysischer und mathematischer Kategorieen in die Lehre von Gott und Christus, gegen die Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch unter dem Schema von finitum und infinitum, von weltlich und überweltlich u. a. [1]). Ich beschränke mich hier durchaus auf das, worin sich die eigentümliche Paradoxie der Lehre von Brentz zeigt.

Die hergebrachten Formen der Zweinaturenlehre überschreitet Brentz schon in seiner Terminologie gern. Nach ihm wird die Person des Gottmenschen aus der Einigung beider Naturen, — während nach der hergebrachten Lehre die Person des Gottessohnes sich die menschliche Natur aneignet [2]). Und wennschon darin ein stärkeres Betonen der Selbständigkeit des Menschlichen in Christus liegt, als die alte Kirchenlehre es kennt, so tritt das noch mehr hervor, wenn Brentz lehrt, daß der Gottessohn den Menschensohn zur Personeinheit angenommen habe [3]), wenn er also die Anhypostasie der menschlichen Natur Christi wenigstens im Ausdrucke nicht mehr berücksichtigt. Doch das könnte auf Rechnung seiner dogmatischen Ungenauigkeit kommen.

1) Praef. z. de pers. un.: carnales de geometricis dimensionibus cogitationes. — videntur non posse altius mente sua assurgere quam ad Aristotelica axiomata. 4. 14: Non distant loca coelestia et terrestria inter se quemadmodum in oculis humanis. Rec. pr. 29. 35. de maj. 26. — 2) Rec. pr. 14. — 3) de pers. un. 4. Rec. pr. 41 (carnem seu filium hominis).

Aber seine Ansicht wird deutlich, wenn er sich und den Gegnern klar machen will, worin der Unterschied Jesu von den Heiligen liege, also was die Einzigkeit Christi ausmache. Diese findet er durchaus nicht in dem Wohnen des Sohnes Gottes in Christus. Das ist auch bei Petrus oder Elias vorhanden gewesen. Auch nicht in der persönlichen Vereinigung des Gottessohnes mit dem Menschen. Denn der Gottessohn ist als persönlicher stets in persönlicher Einigung vorhanden, wo er überhaupt sich einem Menschen verbindet. Am wenigsten kommt die Anhypostasie des Menschen in Betracht, von der Brentz gar nicht redet. Es handelt sich vielmehr einzig und allein um die communicatio idiomatum, genauer darum, daß der Gottessohn dieser, dafür ausgerüsteten und befähigten, Menschheit, seine ganze göttliche Fülle mitteilte, nicht bloß etwas davon, nicht bloß einige Gaben. Ohne das wäre Christus nicht **mehr** als Petrus [1]).

Jesuitischer Scharfsinn hat sogleich gesehen, daß in diesen Äußerungen, welche Brentz ja nicht einmal und beiläufig, sondern regelmäßig und nachdrücklich ausspricht, die alte Christologie gesprengt und die Zweinaturenlehre zur bloßen toten Formel herabgesetzt ist [2]). Mit Recht. Denn nicht das Wohnen des Gottessohnes in Christus und nicht seine Verbindung mit der Menschheit Christi zu persönlicher Einheit, bedingen nach Brentz die Gottheit Christi, sondern einzig und allein die communicatio idiomatum, d. h. die Erhebung der Menschheit Christi über die Welt, zu einer Menschheit göttlichen Wertes. Und Brentz setzt noch ausdrücklich hinzu, daß in dem Glauben an diese Vergottung der Menschheit Christi unsere Seligkeit ruhe, unsere Gewißheit, daß nun für die Gemeine göttliche Kräfte menschlich entbunden sind [3]). Hier ist also das eigentliche Geheimnis der Christologie Luthers unvorsichtig ausgesprochen: die Zweinaturenlehre wird unwirksam

---

1) Schon Rec. pr. 13. Von S. 15 an wird gezeigt, daß jeder Mensch zwei Naturen hat, eine menschliche und eine göttliche, da Gott alles erfüllt. 16: Petrus et Dei filius qui est in Petro; vgl. vorz. 16. 20. 21. 41. 130. de maj. 21—23. — 2) Vorz. Bellarmin, Op. omn. T. 1. l. 3. c. 1. 8. — 3) Rec. pr. 45. 59. 132.

und überflüssig gemacht durch die Lehre von der communicatio idiomatum, genauer durch den Glauben an die Vergottung des persönlich-menschlichen Lebens in Christus. Bei der damals allen Parteien gemeinsamen Anerkennung der kirchlichen Formeln, und bei dem Bestreben, eine überweltliche Daseinsweise Christi auch nach seiner Leiblichkeit auf Erden nachzuweisen, erscheint diese Lehre freilich als unhaltbar und folgewidrig, und wird den Gegnern ein willkommener Angriffspunkt. Nicht Brentz zu widerlegen, ist das Bemühen der jesuitischen Polemiker. Das scheint ihnen gegenüber seiner klaren Abweichung von der Kirchenlehre überflüssig. Sondern sie suchen zu beweisen, daß Brentz eigentlich nur Luthers, wenn auch unvorsichtiger, Interpret sei [1]).

Die Lehre von der communicatio idiomatum bei Brentz entfaltet sich im Zusammenhange in folgender Weise. Durch die Menschwerdung — die Annahme des Menschen durch den Gottessohn — werden beide zu einer Person. Der Gottessohn ist nicht ohne den Menschensohn, der Menschensohn nicht ohne den Gottessohn [2]). Darum sind es nicht Redensarten, sondern volle innerlich berechtigte Wahrheiten, wenn man sagt, der Gottessohn leidet, der Menschensohn ist allmächtig.

Denn wirklich leidet der Gottessohn durch seine Menschheit, wie die Seele durch ihren Körper, und wirklich ist der Menschensohn, da er Gott ist, allmächtig [3]). Und wohl kann der Gottessohn nicht vom Körper eingeschlossen werden, wie ja auch die Seele die Grenzen des Körpers überschreitet. Aber er ist seinem Wesen nach nie von dem Menschensohne getrennt zu denken, wie ja auch die Substanz der Seele stets an den Körper gebunden ist [4]).

Durch diese Menschwerdung ist nun die Menschheit Christi über die Welt erhoben und der göttlichen Eigenschaften teilhaftig geworden. Sie hat nicht aufgehört, Mensch zu sein, — wohl aber „weltlicher Mensch" zu sein. Denn weltlich zu sein gehört nicht zum Wesen des Menschen. Das beweist die Verklärung,

---

1) Bellarmin a. a. O. — 2) de pers. un. 4. — 3) de pers. un. 8. — 4) de maj. 26.

die wir erwarten [1]). Wohl kann die mathematisch-physische, die philosophische Anschauung, das nicht verstehen. Aber für den christlichen Glauben handelt es sich um die religiöse Auffassung des Menschen als des Ebenbildes Gottes, — nach welcher er nicht ein endlich-weltliches Ding ist, unfähig für unendlich-göttliches Leben, sondern fähig für dieses unendliche Leben [2]). Christi Menschheit ist auch nicht in Gott verwandelt. Gott ist die Liebe, die Allmacht ꝛc., Christus als Mensch ist nur liebevoll, allmächtig ꝛc. [3]). Also die Gottheit Christi ist die menschliche Offenbarung des göttlichen Wesens, nicht das göttliche Wesen in seiner eigenen Fülle. Aber die Eigenschaften Gottes und seine Stellung zu der Welt sind der Menschheit Christi mitgeteilt [4]).

So ist durch die Menschwerdung Christi Menschheit vergottet, d. h. prinzipiell ist der Mensch, in welchem Gott Mensch wird, von Anbeginn an göttlicher Art. Aber wie reimt sich damit das Erdenleben Christi und seine Wahrheit? Die richtigen Antworten darauf sind Brentz wie Luther durch die Voraussetzungen der Kirchenlehre verschlossen. Daß eine Vollkommenheit, welche prinzipiell schon vorhanden ist, sich thatsächlich durch einen ethisch-geschichtlichen Prozeß verwirklichen muß, das ist bei der ganzen Auffassung der Menschwerdung und bei der Annahme der Persönlichkeit des Logos nicht zu verstehen. Eine Selbstentäußerung des Gottessohnes selbst liegt den lutherischen Dogmatikern natürlich fern [5]). So bleibt nur die Annahme der Kenosis der Menschheit Christi [6]), d. h. die Annahme, daß der Sohn Gottes für die Menschheit, in welcher er offenbar werden will, auf den ihr angemessenen Zustand zum Zwecke des

---

1) de pers. un. 6. Der Hinweis auf die ubiquitas der Verklärten 12. Rec. pr. 13. 16. 27. — 2) Rec. pr. 29. 35. 36. 56. 76. — 3) de pers. un. 5. Sie ist nicht infinita und hat alles nicht per se und per naturam. Rec. pr. 61 (nicht οὐσίᾳ, sondern ἐξουσίᾳ). — 4) ejusdem majestatis et coram omnia gubernat (de pers. un. 4), ultra hunc corporalem mundum, extra omnem creaturam et locum evehitur et collocatur in coelesti majestate 7. Caro vivifica, adoranda 9. Er ist schon seit der conceptio im Himmel 16. 18. Rec. pr. 13. 29. 36. — 5) Rec. pr. 29. — 6) de pers. un. 7. 18. Rec. pr. 61.

Erlösungswerkes verzichtet, also sein Offenbarungswirken, so wie es durch sie hindurch sich vollzieht, an selbstgesetzte Schranken bindet, seine Gottheit an sich hält und sie nicht auch auf menschliche Weise als Gottheit offenbart, bis er in der Erhöhung diese seine Menschheit in der ihrem Werte geziemenden Seinsweise als das volle und reine Offenbarungsmedium seiner ganzen Herrlichkeit gebraucht.

Auch diese an sich fruchtbare Lehre kann bei Brentz nur sehr unvollkommen ausgeprägt werden. Ganz entfernt ist Brentz wie Luther von dem Gedanken an ein allmähliches Einleben der Gottheit in die Menschheit, der Menschheit in die Gottheit. Beide sind von Anfang an vollkommen eins. Und auch ein allmähliches Hineinwachsen der Menschheit in den ihr angemessenen Zustand kommt nicht in Frage. Denn gerade der Schluß des Erdenwerks Christi zeigt die tiefste Erniedrigung, — und für den Zweck der Abendmahlslehre ist auch im Erdenleben Christi der beliebige Gebrauch der göttlichen Eigenschaften der Menschheit nötig. So entsteht ein trauriges Scheinbild. Christus „verheimlicht" die seiner Menschheit eignende Überweltlichkeit für gewöhnlich [1]; aber nach Willkür gebraucht er sie auch [2]. Die Örtlichkeit seines Leibes ist nur eine Wirkung seines Willens, der auch den verklärten Leib zum örtlich erscheinenden machen kann [3]. Also Christi ganzes Erdenleben ist wesentlich „Erscheinung". Und wir dürfen am wenigsten darüber Aufschluß erwarten, wie sich ein Seelenleben Christi denken lassen soll, welches persönlich in sich vereinigen muß: a) beständig die wirksame weltregierende göttliche Allwissenheit, Seligkeit, Weisheit rc.; b) für gewöhnlich die durch den Willen hervorgerufene menschliche Beschränkt-

---

1) dissimulavit (de pers. un. 7). Numquam ea caruit. Derselbe Leib, der am Kreuze hing, war bei der Gottheit, wo sie auch war, in überweltlicher Weise. Das ist die ubiquitas personalis 9. Er hatte diese Majestät, aber er gebrauchte sie nicht immer Rec. pr. 61. 132. — 2) de pers. un. 18: Non omnino sic dissimulavit (majestatem), ut non aliquoties praesentiam ejus manifestis argumentis testificaretur. — 3) in hoc mundo fuit juxta carnem in uno loco non cogente necessitate sed spontanea voluntate (de pers. un. 2). Auch für den Verklärten 14.

heit, Leiden, Unseligkeit &c.; c) je nach Belieben, auch eine menschliche weltregierende Allwissenheit, Seligkeit, Allmacht &c. Der neue Most der lutherischen Gedanken stimmt nicht zu den alten scholastischen Schläuchen.

2. Man pflegt gegenüber Brentz und dem in Württemberg sich fortpflanzenden Typus seiner Christologie in Kemnitz den Hauptrepräsentanten einer unter Melanchthons Einfluß sich entfaltenden, mehr auf die Wahrheit des Menschlichen in Christi Erdenleben Gewicht legenden, und den genuin lutherischen Absichten in der Christologie ferner stehenden Richtung der Christologie zusehen, und die Lehre der Formula Concordiae von Christi Person als einen Kompromiß sehr unvollkommener Art zwischen diesen beiden Richtungen zu betrachten. Die Untersuchung des christologischen Hauptwerkes von Kemnitz „de duabus in Christo naturis“ bestätigt diese Hypothese nicht. Wohl unterscheidet sich Kemnitz von Brentz durch die größere Vorsicht seiner Ausdrücke, vorzüglich gegenüber der altkirchlichen Lehre. Er zeigt ein gesundes Mißtrauen gegen die spekulative Kühnheit auf diesem Gebiete. Er zeigt sich schon völlig aus dem Zusammenhange der Versöhnungslehre Luthers herausgetreten, und behandelt die Lehre von der Gottheit Christi nur noch nach dem kirchlichen Schema und im Interesse der Abendmahlslehre. Er zeigt eine Furcht vor ungewöhnlichen Behauptungen, die ihn nicht selten hindert, klar und folgerichtig zu sein [1]. Und er betont es sehr oft ausdrücklich, daß wir in Beziehung auf das, was Christi Menschheit auf Erden oder jetzt thatsächlich sei, nicht zu fragen haben, was überhaupt möglich, sondern nur was wirklich von der Schrift ausgesagt werde [2]. Alles, was nicht aus klaren Schriftaussagen folgt, will er dahingestellt sein lassen und es aufsparen bis auf die „himmlische Schule“, die alles klar machen wird [3].

Aber als Vertreter einer besonderen Richtung der Christologie den Schwaben gegenüber erscheint Kemnitz in diesem Werke keineswegs. Wohl haben die Helmstädter Theologen nach der Konkordie seinen

---

1) Besonders c. 33 in den Aussagen über den Stand der Erniedrigung. — 2) z. B. c. 21. 30. 32 inbezug auf die ubiquitas. — 3) c. 4. 19. 21. 23. 30.

Namen so zu verwerten gesucht. Aber Kemnitz selbst ist sich bewußt, im Namen der auf dem Konvent zu Torgau Versammelten zu schreiben [1]). Sein Buch ist von Selnekker, mit Grüßen von Andreae, an die Geistlichen von Lübeck und Hamburg geschickt, also doch wohl als das gemeinsame Programm der lutherischen Rechtgläubigkeit angesehen. Und in der Konkordienformel ist doch nichts gesagt, was in diesem Buche nicht ausdrücklich und mehrfach von Christus gelehrt wäre. Die im Interesse der lutherischen Abendmahlslehre notwendige Durchbrechung des Standes der Niedrigkeit, je nach dem Willen Christi, ist mit Ausdrücken, denen auch die späteren Tübinger Kryptiker zustimmen konnten, bei Kemnitz gelehrt. Daß der Logos und seine göttliche Natur ebenso wenig außerhalb der Verbindung mit dem Fleische erfaßt werden kann, wie umgekehrt das Fleisch ohne Vereinigung mit dem Logos, wird c. 4 sehr nachdrücklich betont. Die armselige Anschauung von den Grenzen des Menschlichen nach dem Schema des weltlichen Seins wird in der Weise Luthers abgewiesen (c. 32). Man kann wohl sagen, daß in dem Buche von Kemnitz das Besondere der lutherischen Christologie, soweit die Kirche es sich anzueignen geneigt war, zum erstenmale mit großer historischer Gelehrsamkeit und schulmäßig entfaltet ist, — und zwar einerseits mit gesunder Abneigung gegen die spekulative Willkür, gegen Wunderlichkeiten und Neuerungen und gegen Aussagen, die sich vom Schriftgrunde entfernen, — anderseits ohne einen Hauch dogmatischer Genialität, ohne Zusammenhang mit einer lebendigen Versöhnungslehre, und mit einer Vorsicht, welche in den schwierigeren Punkten nicht selten zur Unklarheit und Halbheit wird.

Das Neue der lutherischen Christologie, wie sie von Kemnitz gegenüber den Reformierten und Katholiken entfaltet wird, konzentriert sich vollständig in der neugestalteten Lehre von der communicatio idiomatum [2]), eigentlich in dem genus majestaticum dieser communicatio. Die bloßen Aussagen (praedicationes), nach welchen das concretum unius naturae recte praedicatur de con-

1) c. 12. — 2) Ohne solche Mitteilung der Eigenschaften ist nach c. 12 eine wirklich gottmenschliche Person einfach undenkbar.

creto alterius naturae, so daß man also sagen kann: „Gott ist Mensch“, „der Mensch ist Gott“, — werden von der communicatio idiomatum abgesondert. Denn während die letztere die aus der Vereinigung beider Naturen sich ergebenden Folgen beschreibt, sind solche Aussagen nur Beschreibungen dieser Vereinigung selbst. (c. 5. 12. 13.) Die wirkliche communicatio idiomatum, also das, was sich aus der Vereinigung für die Person und die Naturen Christi ergiebt, könnte nach der Meinung des Kemnitz allerdings einheitlich entfaltet werden. Aber es wird deutlicher und klarer, wenn man es nach seinen verschiedenen Seiten betrachtet, also von mehreren gradus oder genera der communicatio redet.

Auf Worte kommt es dabei nicht an. Und so ist es ganz unverfänglich, das ganze Gebiet, welches die Alten *κοινωνία* nennen, als communicatio idiomatum zu bezeichnen, wenn auch der spätere kirchliche Sprachgebrauch das Wort auf ein engeres Gebiet beschränkt hatte (c. 12). Die Einteilung in drei Arten oder Stufen ist sachentsprechend und bequem; — doch nimmt sie keine ausschließliche Geltung in Anspruch [1]).

Diese drei Arten der Mitteilung der Eigenschaften, welche sich schließlich trotz mannigfacher Verbesserungsversuche in der lutherischen Dogmatik behauptet haben, sind nun nach Kemnitz folgende: a) Die Eigenschaften der Naturen werden der Person zu eigen, mag sie nun nach der einen oder nach der anderen oder nach beiden Naturen genannt werden. Dieses genus — das einzige der mittelalterlichen Theologie [2]) — ist kein

---

1) Kemnitz schlägt selbst noch eine andere, allerdings viel unvollkommenere vor c. 12: 1) Die Eigenschaften als natürliche kommen der Person zu, a) so daß die Eigenschaften beider Naturen ihr in verschiedener Weise eigenen (genus 1), b) so daß sie ihr als einer wirkenden verbunden zukommen (genus 2). 2) Die Eigenschaften als übernatürliche kommen der menschlichen Natur durch die Unio zu (genus 3): a) als geschaffene, welche zu Eigenschaften dieser Natur selbst werden, b) als göttliche, welche derselben nur in ihrer Verbindung mit der göttlichen durch diese eignen. — 2) Auch Kemnitz hält es für gestattet, dies genus als communicatio idiomatum von der communicatio operationum (genus 2) und

Gegenstand des Streites. Nur muß jeder Versuch abgewiesen werden, die Aussagen desselben als bloße Redensarten anzusehen. Da Gott und Mensch eine Person sind, so nimmt die göttliche Person vermöge ihrer Menschheit wirklich an den menschlichen Eigenschaften teil, die menschliche vermöge ihrer Gottheit an den göttlichen. Aber die Naturen erfahren nach diesem genus keinerlei Bereicherung. Nicht die Menschheit Christi ist von Ewigkeit, sondern der Mensch; — nicht die Gottheit ist gestorben, sondern Gott. Und wohl braucht man nicht jedesmal die Unterscheidungsbestimmungen ausdrücklich beizufügen, nicht immer, wenn man sagt „Gott ist gekreuzigt", hinzusetzen „nach seiner Menschheit" ꝛc. Aber sie verstehen sich immer von selbst. (c. 12. 13. 15.) Als Aussagen, die hierher gehören, zählt Kemnitz auf: 1) Der Mensch ist ewig ꝛc.; 2) Gott ist gestorben ꝛc.; 3) Christus ist ewig ꝛc.; 4) Christus ist gestorben ꝛc.; 5) Gott ist ewig ꝛc.; 6) der Mensch ist gestorben [1]). Davon sind 5 und 6 offenbar sophistisch. Denn obwohl ja der „Mensch" bei Christus nicht so viel ist, wie der „bloße Mensch", und „Gott" nicht so viel wie der „ἄσαρκος λόγος", so verstehen sich doch diese Aussagen von selbst auch ohne die communicatio idiomatum. Am besten würde man sich auf 1 und 2 beschränken, da auch 3 und 4 die Absicht der Lehre nur undeutlich machen.

b) Im Heilswerke handelt jede Natur in der ihr eigenen Weise mit der anderen zusammen, so daß also das Heilswerk nie auf eine Natur zurückgeführt werden kann, sondern immer auf das Zusammenwirken beider [2]). Da die Handlungen der Person, nicht einer Natur, angehören, so kann man nie sagen, bei einem Werke handle die göttliche oder die menschliche Natur. Auch wo wir nur die eine Natur beim Werke sehen, wie z. B. die menschliche bei dem Leiden, da wirkt doch

---

majestatis (genus 3) zu unterscheiden. Als altkirchliche Namen nennt er ἀλλοίωσις, ἀντίδοσις, ἐπίζευξις ὀνομάτων, ἐναλλάγη καὶ κοινωνία ὀνομάτων, ἰδιοποιΐα, ἰδιοποίησις (c. 12).

1) c. 13. — 2) περίφρασις, κοινοποιΐα. Das Wort Apotelesma c. 4. 17. — 12: appellationes et opera officiorum Christi tribuuntur personae Christi secundum utramque naturam.

die andere auf ihre Weise mit, z. B. die göttliche beim Leiden, indem sie den Sieg ermöglicht. Kemnitz versteht ganz wohl, daß diese Aussagen es erst erklären, warum in Christus zwei Naturen sind (c. 17), d. h. daß der Glaube an die Gottheit Christi hier seine Wurzeln hat, — in der Überzeugung, daß aus den menschlichen auf das Heilswerk bezüglichen Thätigkeiten Christi die Offenbarung einer überweltlichen Macht und eines göttlichen Zweckes uns entgegentritt. Aber dieser Überzeugung dogmatische Folge zu geben, hat er nicht vermocht.

c) „Die menschliche Natur, weil sie aus sich selbst, aus ihrer natürlichen Einrichtung, nicht zureichend und passend ist für alle Aufgaben, um deretwillen sie angenommen ist, empfängt aus dieser Vereinigung nicht bloß unbegreifliche und unaussprechliche Gaben und Bereicherungen, die als geschaffene und endliche ihr selbst eigentümlich zu eigen werden (formaliter ei inhaerentia), sondern weil die Gottheit in ihr wohnt und sie durchwaltet, leuchtet in ihr die ganze Fülle der Gottheit, so daß diese Menschheit (caro) gleichsam von göttlichem Lichte entzündet selbst leuchtet und so von göttlichen Kräften und Wirkungen bereichert ist, daß der Logos die Werke seiner Allmacht in ihr, mit ihr und durch sie nach seinem Wohlgefallen ausübt und vollbringt" (c. 4). Also hier giebt die göttliche Natur der menschlichen. Diese empfängt, ohne ihre Wahrheit zu verlieren, Vorzüge, die sie nicht aus ihrer Natur hat, ja auch nicht nach ihrer für sich allein betrachteten Natur empfangen kann, sondern die sie als geschenkte und mitgetheilte aus ihrer persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur, und in derselben kraft des Durchdringens (*περιχώρησις*) der Menschheit durch die Gottheit empfängt. In diesem Lehrstücke, das von c. 19 an behandelt wird, liegt die eigentliche Bedeutung der Lehre.

Bedeutsam ist schon die Einordnung dieser *ὑπερύψωσις*, dieses *πλοῦτος*, dieser *κοινωνία* (c. 12) unter den Begriff der communicatio idiomatum. Denn vieles, was in dieses Lehrstück gehört, wurde ja von den Zeiten des Athanasius an in der Kirche

stets zugestanden, und wird, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, auch von den Reformierten und Katholiken gelehrt. Daß Christi Menschheit als Menschheit des Sohnes Gottes einen völlig einzigartigen Reichtum von Herrlichkeit und Gaben erhalten hat, das lehren alle Kirchenlehrer, sei es, daß sie an die Unsterblichkeit, sei es, daß sie mehr an Wissen und Macht denken. Aber diese „Vergottung" der Menschheit Christi wird doch nur als das Vorbild dessen angesehen, was die Gemeine nacherleben soll. Die Menschheit *als solche* wird in Christus göttlichen Wertes; also darf in dieser Vergottung nichts liegen, was nicht innerhalb der Grenzen des Menschlichen verstanden werden kann. Da aber das Menschliche vor allem als *Weltliches* aufgefaßt wird, so muß man die der Menschheit Christi gewordene Verherrlichung, so hoch man sie auch denken und so glänzende Namen man ihr auch geben mag, doch immer unter dem Gesichtspunkte einer endlichen, in weltlichen Maßstäben verständlichen, Bereicherung auffassen. Dann aber ist sie nicht eine Form der communicatio idiomatum, sondern eine Verherrlichung der menschlichen Natur Christi als des Werkzeuges der göttlichen *Person*.

Wenn also diese Majestät der Menschheit Christi als Form der communicatio idiomatum betrachtet wird, so wird damit *etwas Neues* gelehrt, was in den Gedanken des Athanasius allerdings angelegt und bei Cyrill vorgebildet war, aber in den Naturkategorieen, in denen beide sich bewegen, nicht zum wahren Ausdrucke kommen konnte, — und was erst auf Grund der Gedanken Luthers über das Verhältnis der Gottheit und der Menschheit sich wirklich entfalten läßt. Es sind wirklich *die Idiomen der göttlichen Natur*, also es sind *überweltliche* und schlechthin *unendliche* Kräfte, welche in die Menschheit als Menschheit des Gottessohnes, also in diese Menschheit insofern sie die Offenbarung der Gottheit ist, einströmen. Die göttliche Natur selbst wirkt durch die menschliche hindurch. Sie steht nicht wirkungslos neben ihr, nur durch Personeinheit ihr verbunden. Das Doppelwesen der alten Dogmatik wird zum wirklichen Gottmenschen. Das zweite Genus empfängt seine innere Begründung. Mögen auch diese Gedanken noch so unvollkommen zur dogmatischen Entfaltung kommen im Rahmen der alten Lehre, sie

zeigen uns jedenfalls den Kern der Gedanken Luthers, für die Zukunft aufbewahrt in harter dogmatischer Schale.

Die Lehre von diesem genus majestatis kann als zugestanden voraussetzen, daß Christi Menschheit alle Herrlichkeit empfangen hat, welcher sie als Menschheit fähig ist. Freilich schon auf diesem Punkte ist zu betonen, daß man nicht Anstand nehmen darf, von übernatürlichen und außernatürlichen Kräften in Christus zu reden. Ist doch auch in den Heiligen Christus nicht müssig, sondern wirkt Wunderbares (c. 20); — sind doch auch sie die Genossen der göttlichen Natur und über ihre eigene Natur hinausgehoben! So muß natürlich Christi Menschheit mit der ganzen Fülle aller solcher Gaben und Kräfte ausgestattet erscheinen (c. 19. 20).

Aber es handelt sich um etwas anderes. Solche Gaben sind doch nicht die wesentlichen, ungeschaffenen und unendlichen Eigenschaften der Gottheit selbst, sondern es sind Gaben der Gottheit. Und sie werden der Menschheit Christi wie den Heiligen zuteil als ihr eigentümlicher, bleibender, zu ihnen gehöriger Besitz (c. 20). Sie sind also eigentlich Wirkungen, nicht Eigenschaften der Gottheit, — und als der Menschheit zu eigen gegebene sind sie geschaffen und endlich.

Die Schrift aber schreibt der Menschheit Christi mehr zu. Sie läßt ihn Weltherrschaft und Allmacht empfangen, und was empfangen ist, kann doch nur seiner Menschheit gelten [1]). Sie nennt sein Fleisch lebendigmachend [2]). Sie nennt ihn als Menschen den Richter [3]). Sie verheißt ihm Gottes Herrlichkeit [4]). Sie läßt ihn gegenwärtig sein beim Abendmahle [5]). Und was die Schrift von ihm sagt, das muß Christus auch vermögen (c. 30). Also muß die Menschheit als Organ der Gottheit wirkliche göttliche Eigenschaften durch dieselbe empfangen haben. Und da bei Gott Eigenschaften und Wesen nicht verschieden sind, so muß der menschlichen Natur das Wesen Gottes in irgendeinem Sinne wahrhaft mitgetheilt sein.

---

1) Matth. 28, 16. Eph. 1. Hebr. 2. 1 Kor. 15. — 2) c. 12. Joh. 5. — 3) Joh. 6. — 4) Joh. 17. Kol. 2. vgl. 1 Joh. 1. Hebr. 9. Röm. 5. — 5) c. 30.

Nicht in dem Sinne, daß nun die Menschheit zur Gottheit geworden wäre. Denn die Eigenschaften der einen Natur können nie zu wesentlichen und natürlichen Eigenschaften der anderen werden (c. 1). Das wäre Monophysitismus oder Schlimmeres. Diese Majestät ist der menschlichen Natur in Christus nicht so zu eigen gegeben, daß sie nun ihre menschliche Majestät wäre (c. 1). Sie hat diese Majestät nicht in sich, nach ihrem eigenen Wesen, eigentümlich, zustandsmäßig, subjektiv — nicht wesentlich; — sondern dieselbe bleibt eine Eigenschaft der Gottheit, und wird nur in dem Zusammensein mit dieser der Menschheit zugeteilt (c. 5. 12. 22).

Könnte man die Menschheit Christi von seiner Gottheit abgelöst denken, so würde sie diese majestas nicht haben, würde also damit auch das Recht der Anbetung verlieren. Nur weil sie eben nie ohne diese Gemeinschaft mit der Gottheit war oder ist, kann dieser Fall gar nicht gedacht werden (c. 5. 29). Also die menschliche Natur Christi erscheint uns mit den Prädikaten der Gottheit nur als Offenbarerin Gottes ausgestattet. An sich, als menschliche Natur betrachtet, könnte sie uns nicht in diesem Lichte erscheinen. Jesus hat uns nur als Christus, nur als der, durch welchen sich uns Gottes Offenbarungswille persönlich mitteilt, göttlichen Wert.

Wie wenig diese Lehre in der gegebenen Form geeignet ist, zum wissenschaftlichen Ausdrucke des Glaubens an die Gottheit Christi zu werden, das tritt uns schon hier entgegen und ist von dem Scharfsinne der Gegner von Anfang an mit Entschiedenheit betont. Innerhalb des Rahmens der Zweinaturenlehre hat diese ganze communicatio idiomatum doch eigentlich keinen rechten Sinn. Denn wenn in Christus neben seiner Menschheit das persönliche Leben des Sohnes Gottes, und zwar als ein an diese menschliche Erscheinungsform gebundenes, wenn auch natürlich nicht in sinnlicher Weise in dieselbe eingeschlossenes Leben, immer wesentlich vorhanden, so bedarf es doch keiner weiteren Annahme, als daß die Menschheit Christi zum vollkommenen weltlichen Offenbarungsmittel für diese Gottheit ausgerüstet ist. Und dazu braucht sie die weltlichen Schranken keineswegs zu überschreiten. Niemand wird meinen,

der Leib müsse, um das Organ der Seele zu sein, die Eigenschaften der Seele annehmen; sondern man wird nur behaupten, er müsse zum Werkzeuge der Seele geschickt sein. Und ebenso ist die der Menschheit Christi zugeteilte göttliche Majestät vom Überfluß. Ja sie steht neben seiner Gottheit wie eine zweite Gottheit, der die Aseïtas abgeht. Das will Kemnitz natürlich nicht. Aber es ist doch nur zu vermeiden, wenn dieser göttliche Wert der Menschheit Christi einfach an die Stelle der göttlichen Natur tritt, also zum vollen Ausdruck für die Gottheit Christi wird.

Sodann tritt eine andere Schwierigkeit so augenfällig hervor, daß Kemnitz selbst den Gegnern gegenüber ausdrücklich darauf einzugehen sich veranlaßt sieht (c. 23, p. 120sqq.). In Gott sind Wesen und Eigenschaften eins und einheitlich. Wenn also überhaupt Idiome der göttlichen Natur auf die menschliche übergehen sollen, so muß das von ihnen allen gelten. Nun sind aber die Ewigkeit, die Geistigkeit, die Aseïtas ꝛc. doch offenbar in der körperlichen und gewordenen Menschheit Christi nicht vorhanden. Also erscheint die ganze Übertragung der göttlichen Majestät als eine zu weitgreifende und unhaltbare Behauptung.

Gerade dieser Einwand ist geeignet, auf eine wirkliche Fortentwickelung der Lehre hinzudeuten. Nicht ohne Scharfsinn unterscheidet Kemnitz in seiner Verteidigung zwischen den mitteilbaren Eigenschaften der Gottheit, die sich als auf die Welt wirkende fühlbar machen können (wie justitia, bonitas, potentia, majestas, sapientia, vita), — und den nicht mitteilbaren, welche nur der Ausdruck des Wesens Gottes sind und sich nicht als wirkende offenbaren können (aeternitas, immensitas, infinitas, spiritualitas etc.) [1]). Wenn man diesen

---

1) Es ist interessant, diese Unterscheidung mit der bei Thomasius versuchten Teilung der göttlichen Eigenschaften zu vergleichen. Thomasius will gerade die „mitteilbaren" Eigenschaften im wesentlichen in Christus ausgeschlossen, die „unmitteilbaren" unbewußt in ihm vorhanden denken. Auf welcher Seite der höhere Gottesbegriff vorliegt, bedarf kaum einer Erwähnung. Zugleich aber zeigt sich die Unklarheit der altkirchlichen Lehre von

Unterschied richtig verwendet, so wird man sagen: die Gottheit Christi kann nur als die menschliche Offenbarung des auf die Welt bezogenen göttlichen weisheitsvollen Liebeszweckes gedacht werden. Das Dasein Gottes im Gegensatze zur Welt kann niemals in weltlicher Form offenbar werden. Denn das ist ja ein Widerspruch in sich selbst. Und gewiß setzt Kemnitz mit Recht hinzu, daß diese Offenbarung des auf die Welt bezogenen Gotteswillens von selbst auch den schlechthin überweltlichen Wert des Wesens Gottes mit offenbart, weil Gottes in Christus offenbar werdende Liebesmacht keine andere ist, als die über Raum und Zeit schlechthin erhabene, weltbedingende und weltregierende, daß also in den „mitteilbaren Eigenschaften" die „nicht mitteilbaren" mit enthalten sind.

Aber auf dem Boden der kirchlichen Christologie sind doch solche Sätze bloße Sophistik. Denn wenn Gott persönlich an diese Menschheit Christi gebunden ist, so sind derselben entweder nur weltliche Gaben und Kräfte, ob auch noch so einzigartige, mitgeteilt — also die gegnerische Ansicht ist richtig. Oder die Menschheit Christi wird als Offenbarungsform ihrem Offenbarungsinhalte völlig adäquat. Dazu aber müßte sie jedenfalls auch eine überweltliche, d. h. die Wahrheit ihrer irdischen Erscheinung aufhebende Seinsform erhalten.

So weist Kemnitz im deutlichen Bewußtsein der dogmatischen Unzulänglichkeit seiner Ausführungen einfach auf die Schriftaussagen hin, die doch gerade für diesen Punkt so außerordentlich schwach exegetisch bestellt sind; — oder er liebt es, die althergebrachten, völlig unzureichenden Bilder vom glühenden Eisen u. dgl., wie wirkliche Beweise zu gebrauchen (c. 4. 5. 6. 21. 22. 23)[1]), was ihm den Spott seiner jesuitischen Bestreiter mit Recht zuzieht. Im Grunde gilt das ganze Pathos seiner Darstellung der vorgefaßten Meinung inbetreff der Abendmahlslehre.

---

den Eigenschaften Gottes. Die Eigenschaften bezeichnen überhaupt nur die ständige Beschaffenheit des göttlichen Wirkens, — und damit wird der ganze Einwand hinfällig.

1) c. 5. Der Ausdruck non sicut duo asseres conglatinantur.

Am deutlichsten aber zeigt sich die Schwäche der ganzen Theorie des Kemnitz in der Darstellung des irdischen Lebens Jesu. Schon die Annahme eines status exinanitionis selbst sticht unvorteilhaft gegen die einfache Durchsichtigkeit der reformierten Theorie ab. Denn keineswegs handelt es sich in diesem Lehrsatze darum, daß der Gottessohn für die von ihm (prinzipiell) als sein Offenbarungsorgan angenommene Menschheit auf eine wunderbar vollendete Daseinsform verzichten und dieselbe auf dem Wege des menschlichen Werdens innerhalb der Gesetze des irdischen Lebens allmählich erwerben, also seine Menschheit ethisch verklären und damit auch vergeistigen will. Wohl hat Kemnitz einen Zug zu einer solchen Anschauung, ohne Zweifel unter dem Eindrucke der Schrift und im Interesse der Lehre vom Werke Christi. Er betont, daß Christus die Schwachheiten unseres Lebens angenommen, daß er wahrhaft und ungeheuchelt gelitten und den Gotteszorn getragen habe (c. 3. 33). Er sagt c. 33, daß „der Gottessohn seine in Christus gegenwärtige und demselben wesentlich einwohnende göttliche Kraft von ihrer Wirkung in und vermittelst der Menschheit ein wenig zurückhaltend und zurückziehend, die natürlichen Eigenschaften und die anderen angenommenen Schwachheiten gleichsam [1]) allein in seiner menschlichen Natur vorwiegen und sich auswirken ließ". Und inbezug auf die dona gratuita, die der menschlichen Natur aus ihrer Verbindung mit der Gottheit zufließen, ist er ganz geneigt, ein erst allmähliches Empfangen derselben anzunehmen, welches freilich auch in jedem Augenblicke von Christi Willen abhängen soll [2]). Aber das eigentliche genus majestaticum spottet aller solcher Versuche.

Die Erniedrigung Christi kann sich auch nach Kemnitz natürlich nur auf die menschliche Natur Christi beziehen. Seine Gottheit bleibt unverändert, und bleibt wirksam als Weltregentin mit dem Vater (c. 33). Und gegen die Neuerer qui sparsis pagellis contendunt, Christum secundum divinam naturam

1) Das quasi ist in diesen Ausführungen bei Kemnitz ein bezeichnendes Lieblingswort. — 2) Auch darin hat Christus quando voluit Außerordentliches gethan (c. 33).

simul cum humana aliquid accepisse, meint er, genüge es tantum memorando paradoxa seu monstra opinionum quae novum hoc commentum in ecclesiam invehere conantur recitare. Denn „über sie können auch die Ohren der Katechismusschüler urteilen, welche in den Anfangsgründen des Glaubens unterrichtet sind" (c. 22, p. 110)[1]. Es handelt sich in der Lehre nur um die Zustände des menschlichen Offenbarungsmittels der Gottheit.

Aber auch diese Zustände sind nach Kemnitz nicht derart, daß sie ein wahres irdisches Werden irgendwie erklärlich machten. Denn die Menschheit Christi besitzt die volle Majestät, die ihr aus der Einigung mit der Gottheit erwächst, vom Augenblicke der Menschwerdung an. Nur ein Verzichten auf die Ausübung dieser Majestät (exerere), gemäß welchem die Gottheit an sich hält und ihrem Organ nicht die volle ihm zukommende Herrlichkeit gleich mitteilt, kann vorausgesetzt werden. Aber auch dieses Verzichten kann nach Kemnitz kein ernstliches sein. Denn einerseits müssen Ausnahmen von diesem Verzichte zugelassen werden, um Christi Gegenwart im ersten Abendmahle, um seine Wunder und um seine Sünden vergebende Thätigkeit auf Erden zu erklären. Anderseits ist bei der starken Betonung der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi[2] gar nicht abzusehen, wie der Personwille Christi, also der Wille des unverändert Allwissenden und Allmächtigen, gehindert sein sollte, nach Belieben auch für sein menschliches Organ Zustände absoluter Vollkommenheit eintreten zu lassen. Endlich aber ist der Unterschied der von den Lutheranern angenommenen Majestät der Menschheit Christi von der Lehre der Gegner nur sinnenfällig zu machen, wenn nicht bloß an ein allmähliches Bereichern der Menschheit Christi gedacht wird, sondern an ein beliebiges, auch vereinzeltes, Hervorbrechen ihrer schlechthin überweltlichen Art.

So beschränkt sich, was Kemnitz von Christi Niedrigkeit lehrt, darauf, daß Christus seine göttliche Majestät durch

1) cf. c. 4. 5. 19. 22. (108). — 2) In dieser Lehre schließt Kemnitz sich ganz an die scholastischen Lehrformen c. 1. 4. 5.

seine Menschheit hindurch nicht immer offenbar ausgeübt hat [1]).

Es ist wesentlich ein Verbergen dieses Gebrauchs, nicht ein Verzichten auf denselben. Und ausdrücklich heißt es c. 33: „damit man nicht meinte, Christi Menschheit habe wirklich die Fülle der Gottheit nicht gehabt und besessen, hat Christus auch im Stand der Niedrigkeit, wann er wollte, jene Fülle als in seinem Fleische wohnend gezeigt und dieselbe durch sein angenommenes Fleisch zur Zeit der Erniedrigung gebraucht, gezeigt und ausgeübt, so oft und so viel er wollte" [2]). Es ist begreiflich, daß Kemnitz in einer so widerspruchsvollen Lehre, in welcher sein nüchterner Bibelrealismus mit den Forderungen der Abendmahlslehre so stark kollidierte, keinen hohen Grad von Folgerichtigkeit und Klarheit erreichen konnte. Die Gegner werfen ihm das mit Recht vor. Aber dieser Vorwurf gereicht ihm im ganzen zur Ehre. Denn er ruht auf einem Vorzuge, demselben, welcher auch die Theologie der Konkordienformel auszeichnet. Es ist der Grundsatz, der dogmatischen Konsequenz und Klarheit niemals solche Überzeugungen zu opfern, deren Wahrheit (mit Recht oder Unrecht) als in der Schrift erwiesen gilt, auch wenn diese Überzeugungen zunächst noch nicht in Übereinstimmung zu bringen sind. Diesem Grundsatze verdankt die lutherische Theologie ihre Fortbildungsfähigkeit.

3. Die Lehre der Konkordienformel von der Gottheit Christi enthält im wesentlichen nichts, was sich nicht bei Kemnitz fände, höchstens daß hier und da die Ausdrücke lebhafter gefärbt sind und mehr an Luthers Sprachweise erinnern, als die des Kemnitz. Die Lehre wird ausdrücklich an die Kontroverse über das Abendmahl geschlossen [3]). Die polemischen Schriften Luthers gegen die Reformierten werden anerkannt und gebilligt [4]). Und der eigent-

1) c. 4. 22: non semper. c. 24 (129): non semper manifeste plenarie et gloriose. c. 33 (202): non semper manifeste se conspiciendam praebuit (maj. Chr.), non semper plene et manifeste, — nec statim nec semper plene et manifeste; vgl. auch das quasi c. 33. 3. — 2) quando voluit; quando voluit et quantum voluit. — 3) Epitome VIII, 1. — 4) Sol. Decl. VIII, 3.

liche Widerspruch richtet sich gegen die, welche aus metaphysischen Gründen das Maß, dessen die Menschheit fähig ist, beschränkend, den Schriftaussagen über die Majestät der Menschheit Christi sich nicht beugen [1]), sowie gegen die ganze Richtung, welche die beiden Naturen in Christus ohne gegenseitiges wirkliches Aufeinanderwirken denken und so Christus in seinem Heilswalten auf das Maß eines anderen von Gott erfüllten Heiligen herabdrücken wollen [2]).

Die Grundlage bildet der Gedanke, daß es sich in der Vereinigung Gottes mit dem Menschen in Christus um eine wirkliche Personeinheit handle, also nicht um einen bloßen Austausch von Namen, bei welchem Göttliches und Menschliches selbst in keine Gemeinschaft träten [3]). Zwar ist es richtig, daß die Eigenschaften der göttlichen Natur niemals Eigenschaften der menschlichen werden können, und umgekehrt. Die eine bleibt allmächtig, ewig, unendlich, ihrer Natur nach allgegenwärtig, — die andere Geschöpf, körperlich, endlich, leidensfähig, ihrer Natur nach räumlich [4]). Auch handelt es sich weder um eine Verwandelung, noch um ein Übertragen, noch um ein Eingießen oder irgendeinen solchen Naturvorgang [5]). Aber es handelt sich um ein Geheimnis einziger Art, welches in der persönlichen Gemeinschaft der beiden Naturen begründet ist.

Die menschliche Natur empfängt aus dieser Gemeinschaft nicht nur Gaben und Kräfte einzigartiger Herrlichkeit. Dadurch bliebe

---

1) Epit. VIII. Anath. XV. Sol. decl. VIII, 3. 13. 52. 53. (Das hat nur Christus zu entscheiden. Schriftstellen ganz wie bei Kemnitz.) 64. — 2) Epit. VIII, 2. 9 (duo asseres conglutinantur) (ferrum candens, corpus et anima). Anath. V. VI. Sol. decl. VIII, 13. 36sqq. 68. 71. 77 (wenn Christus nur nach seiner Gottheit allgegenwärtig wäre, wäre er es nicht anders als Petrus). Gott und Mensch in Christus nicht getrennt Sol. decl. VIII, 81sqq. nach Luther. — 3) Epit. VIII, 2 (vere et reipsa invicem communicant). 10. 12 θεοτόκος. 13: non nudus homo passus. 14. Anath. V. (24); VI. (25); VII, 26. Sol. decl. VIII, 17. 20. 21. Doch wird der Ausdruck Luthers divinitas mortua 36 genauer erklärt, wenn auch citiert. — 4) Epit. VIII, 6 (alterius naturae proprietates fieri nequeunt) 7. 8. — 5) Sol. decl. VIII, 32. 62. 63 (physica communicatio, essentialis transfusio).

sie immerhin in den Grenzen dessen, was auch von den Heiligen in geringerem Maße gilt [1]). Vielmehr legt die Schrift ihr eine wahrhaft göttliche Majestät bei, z. B. lebendig machen und richten ꝛc. Und das haben wir hinzunehmen und daraus zu lernen, wessen die menschliche Natur fähig ist, statt aus metaphysischen Erwägungen unserseits darüber bestimmen zu wollen [2]).

Zwar wird die menschliche Natur nicht selbst göttlich oder der göttlichen gleich. Sie bleibt ihr unterworfen. Sie hat diese Majestät nicht als ihr Eigentum, nicht aus sich und in sich. Sie hat dieselbe nur als Wirkung der Gottheit, der sie zur persönlichen Offenbarungsform dient [3]). Aber trotz dieser Beschränkung ist sie schlechthin allwissend, allmächtig, allgegenwärtig. Und das alles streitet nicht gegen ihre sinnliche Wirklichkeit. Denn es handelt sich dabei nicht um eine weltliche Allgegenwart, eine räumlich unendliche Ausdehnung, die ja auch Gott nicht hat, sondern um die überweltliche Majestät, welche bei allen weltlichen Zuständen bestehen kann [4]). Da wo das Wesen der Gottmenschheit frei und völlig zum Ausdruck kommen kann, d. h. in der Verklärung, da ist schlechthin anzunehmen, daß die Menschheit Christi als Organ der Gottheit an der Majestät der Gottheit teilnimmt und überweltlich an Wissen, Können und Sein die Welt beherrscht [5]).

Diese Majestät hat die Menschheit Christi vom Anfang an

1) Epit. VIII, 15. — 2) Epit. Anath. XV. (34). Sol. decl. VIII, 3. 50. 53sqq. 64. 61. — 3) Epit. Anath. VIII. IX. Sol. decl. VIII, 61 sub Deo. 66: Es bleibt nur eine einzige göttliche Allmacht, die der göttlichen Natur zu eigen ist. Aber sie leuchtet und offenbart sich voll in und mit der angenommenen Menschheit. 71: An sich ist die menschliche Natur dieser Majestät so wenig fähig, wie eine andere Kreatur; aber sie ist fähig, sie als Geschenk zu tragen. — 4) Sol. decl. VIII, 12. Die menschliche Natur hat diese „Erhöhung zur rechten Gottes“ neben ihren natürlichen Eigenschaften. 28. Die Rechte Gottes als die allmächtige Macht Gottes, die Himmel und Erde füllt. 50. — 5) Besonders betont Epit. VIII, 16: ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est, omnia sub pedibus et in manu sua habet. Anath. XIV. (33); XVI—XIX. Sol. decl. VIII, 27. 28. 64. 71. 76. 77.

gehabt, aber sich derselben zum Zwecke des Werkes entäußert [1]). Natürlich nicht so, daß die Gottheit selbst auf den Gebrauch ihrer weltherrschenden Herrlichkeit verzichtet hätte. Diese entsetzliche und gotteslästerliche Lehre wird, wie bei Kemnitz, schroff abgewiesen [2]). Aber die Gottheit hat diese ihre weltherrschende Herrlichkeit bis zur Erhöhung Christi nicht durch die Menschheit geübt. Sie hat wahrem Wachsen und Werden, wahrem Leiden und Entbehren der Menschheit Raum gelassen [3]). Doch nur nach freiem persönlichen Willen. Wo und wann sie wollte, hat sie in freiester Weise auch diese Majestät ihrer Menschheit gebraucht und gezeigt [4]). Sonst aber hat sie dieselbe verhüllt und verborgen [5]).

Die Schwierigkeiten der Lehre, welchen Kemnitz zu begegnen sucht, werden hier nicht weiter berücksichtigt. Über das von ihm Erreichte wird nicht hinausgegangen. Die Lehre von den drei Arten der communicatio idiomatum wird einfach im Anschlusse an ihn entwickelt [6]).

So hatte die lutherische Lehre von der Gottheit Christi ihre scholastische Form empfangen. Die lebendigen Gedanken waren nicht aufgegeben, aber in einer Weise in die altkirchliche Schullehre verwebt, daß eine Weiterbildung oder gar eine Vollendung auf diesem Wege schlechthin ausgeschlossen war. Was noch übrig blieb, war wesentlich nur eine feinere Ausbildung der Formeln, und eine Weiterbildung des polemischen Materials. Die Lehre von der communicatio idiomatum, weil sie nicht vermocht hat,

---

1) Epit. VIII, 15. Zur rechten Gottes erhöht, sobald er im Mutterleibe empfangen ist. Aber 16 sese exinanivit. Sol. decl. VIII, 13. 26. — 2) Epit. Anath. XX. (39). cf. Sol. decl. VIII, 48 sqq. — 3) Die stärkste Betonung dieser Seite Epit. VIII, 16 (revera aetate, sapientia et gratia apud Deum atque homines profecit). — 4) Epit. VIII, 16: non semper sed quoties ipsi visum fuit exeruit. Sol. decl. VIII, 25: divinam suam majestatem pro liberrima voluntate quando et quomodo ipsi visum fuit etiam in statu exinanitionis manifestavit (Wunder). 26: secreto habuit, nec eam semper sed quoties ipsi visum fuit usurpavit. 64: majore ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. — 5) Sol. decl. VIII, 26 secreto habuit 64. — 6) Sol. decl. VIII, 36 sqq.

die Zweinaturenlehre zu sprengen, sondern in den Fesseln derselben gebunden bleibt, dient nur dazu, die innere Unmöglichkeit dieser Lehre von der Gottheit Christi noch augenscheinlicher und klarer zu machen, als es die an sich inhaltleerere katholische oder reformierte Schulform thut.

Kapitel VIII.

Die lutherische Scholastik.

1. Die Bewegung, welche dem Dogma von Christi Gottheit nach dem Abschlusse der Konkordienformel innerhalb der lutherischen Kirche noch gestattet war, hat für unsere Zwecke im Grunde wenig Interesse. Denn sie bezeichnet eigentlich nur das Gefühl des Unbehagens, welches der erfolgte Abschluß zurückließ, und zeigt nirgends schöpferische Ansätze zur Verwirklichung der christologischen Ideeen Luthers.

Am wenigsten kann uns der Versuch der Theologen in Helmstädt interessieren, sich unter dem nichtigen Vorwande einer Veränderung der Formula Concordiae von derselben loszusagen. Was sie, vor allem Tilemann Heshusius und Daniel Hofmann [1]), vorbringen, zeigt nur den Wunsch, die Aussagen über die Majestät der Menschheit Christi möglichst auf das durch den Abendmahlsstreit bedingte Maß herabzudrücken, also von den weiterführenden Gedanken Luthers sich im ganzen auf die nachnicänischen Formeln zurückzuziehen. Daß dieselbe Richtung dann

1) Vgl. z. B. Tilemann Heshusius (Examen theologicum); — zu den Vorgängen vgl. Dorner a. a. O., S. 772 ff. Der interessanteste und gewaltsamste ist Daniel Hofmann. Gegen ihn Ägidius Hunnius (Notwendige Verantwortung des christlichen Konkordienbuchs, 1598).

später noch entschiedener bei G. Calixt [1]) hervortritt, der übrigens sonst die Lehre möglichst im Anschlusse an Kemnitz behandelt [2]), ist nach der ganzen Richtung dieses Theologen und seiner Schule an sich selbstverständlich.

2. Aber auch von den Theologen geht keinerlei wirkliche dogmatische Förderung aus, welche unter dem Einflusse der Lehrweise von Brentz mehr Gewicht auf das Neue in der lutherischen Christologie legen und weniger geneigt sind, dieselbe auf das Maß der alten Zweinaturenlehre herabzudrücken.

Denn sie sind im Grunde doch nur, wie Brentz, lehrreich durch ihre Unfähigkeit, diese neuen Gedanken auch in neue Formen zu gießen, und als Beweis dafür, wie gerade die gesunden Gedanken Luthers innerhalb der hergebrachten Lehrform, wenn man sie folgerecht festhält, nur unerträglichere Widersprüche mit sich bringen, als die bisherigen Schulformen. Indem sie innerhalb der gezogenen Grenzen der Rechtgläubigkeit die Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen in Christus möglichst lebendig fassen und seine Menschheit auch im Stande der Niedrigkeit möglichst deutlich als Trägerin der göttlichen Majestät bezeichnen wollen, kommen sie an einem Punkte an, wo die eigentliche Rechtgläubigkeit, in Gestalt der Wittenberger Schule, sich weigert, ihnen zu folgen [3]).

Das eigentliche Problem für diese Richtung der Theologie mußte die Lehre vom Stande der Erniedrigung sein. Denn die Schriftaussagen über das wahre Werden und Wachsen Christi,

1) Georgii Calixti Epitome theologiae, 1647. (Die ganze eigentlich melanchthonische Richtung hatte ja gegen die eigentümlich lutherische Christologie eine innere Abneigung.) — 2) Die Darlegung der Anhypostasie der Menschheit Cristi, indem die Persönlichkeit, die letzte notwendige Daseinsform einer vernünftigen individuellen Natur, hier von der Gottheit geleistet wird (140 ff.), die Nichtübertragung der attributa divina quae ut talia non operantur in creaturis aut per creaturas auf die Menschheit, weil dieselbe ja die göttlichen Eigenschaften nur durch Wirkung der göttlichen Natur hat (151), sind ganz an Kemnitz angeschlossen. — 3) Vgl. Dorner a. a. O., S. 778 ff. zu Ägidius Hunnius, Philipp Nicolai, Hasenreffer, Thummius. Die Bedeutung, welche bei Dorner den Leistungen dieser Männer beigelegt wird, ist mir nicht gerechtfertigt erschienen.

über sein Nichtwissen, vor allem aber über sein wahres Leiden und Sterben, erforderten Zugeständnisse, welche sich mit der Annahme einer vom ersten Momente an unverlierbar vorhandenen thatsächlichen Teilnahme der Menschheit Christi an der Majestät seiner Gottheit schwer vertrugen. Die wirkliche Schwierigkeit der Lehre freilich, daß nämlich ein und dieselbe Person als Gott und Mensch allwissend und zugleich an Wissen zunehmend ꝛc. gedacht werden soll, — kam unter dem Eindrucke der unanfechtbaren Autorität der kirchlichen Zweinaturenlehre kaum zum Bewußtsein dieser Theologen. Bedenklicher erschien es, daß auch die menschliche Natur Christi selbst nach den Konsequenzen dieser Lehrweise in einem Doppelzustande gedacht werden sollte.

Es scheint mir kaum richtig, Ägidius Hunnius [1]) zu den Theologen dieser Richtung zu zählen. Denn er hat kaum etwas anderes gelehrt, als was sich nach der Konkordienformel von selbst ergab, und was nicht bloß bei Hutter, sondern auch bei Gerhard, Quenstädt und Meißner wesentlich ebenso wiederkehrt. Das ganze Geheimnis der Christologie ruht nach ihm in der Unpersönlichkeit der Menschheit Christi. Denn da diese Menschheit deshalb kein wirkliches konkretes Dasein außer in der Person des Gottessohnes haben kann, diese letztere aber überweltlich ist, so muß auch die Menschheit Christi, insofern sie in dieser Vereinigung betrachtet wird, überweltlich existieren. Nur so kann man festhalten, daß der Gottessohn nirgends außerhalb seiner σὰρξ ist, und doch nicht räumlich von ihr beschlossen wird [2]). Diese Überweltlichkeit hindert aber gar nicht, daß dieselbe Menschheit Christi auch auf weltliche Weise, d. h. räumlich und zeitlich existiert. Beides schließt sich nicht aus. Denn es handelt sich dabei um ganz verschiedene Seinsformen derselben Menschheit [3]).

So folgt aus der Vereinigung der beiden Naturen selbst, daß Christi Menschheit, als Offenbarungsform des Gottessohnes, überweltlicher Qualitäten teilhaftig zu denken ist [4]). Das genus ma-

1) lib. IV de persona Christi 1587. — 2) S. 28. 32. 92. 99. — 3) S. 33 (es handelt sich um diversos respectus totoque genere discrepantes modos). 92. 93. (96 inbezug auf die Zeit). — 4) S. 35 (persona naturam). 37. 38.

jestaticum der communicatio idiomatum [1]) ist der eigentlich bezeichnende Ausdruck für das, was überhaupt das Wesen dieser einzigartigen Person ausmacht, in welcher eine menschliche Natur zur Natur des Gottessohnes geworden ist. An dieser Majestät der Menschheit Christi kann auch keine Entäußerung etwas ändern; denn sonst wäre sie ein Verzicht auf diese Person überhaupt, eine Aufhebung der prinzipiell begonnenen Menschwerdung im ersten Augenblicke ihrer Verwirklichung. Die ganze Majestät des Gottessohnes ist seiner Menschheit mitgeteilt [2]). Natürlich aber kann ihm nur das unmittelbar zuteil werden, was wirkend und offenbarend in Gott ist. Sein in sich ruhendes Wesen kann nur mittelbar in menschlichem Leben Ausdruck finden [3]). Und das Subjekt dieser der Menschheit mitgeteilten Majestät bleibt immer die Gottheit, welche ja allein persönlich ist, also auch allein diese Eigenschaften tragen kann. Das menschliche Organ dieser Person nimmt an ihrer Wirkungsweise [4]) teil, insofern es von der Gottheit durchwirkt und durchdrungen wird. Dazu ist die Menschheit wohl nach Aristoteles, aber nicht nach dem christlichen Glauben unfähig [5]).

Aber auf Erden soll doch diese Menschheit Christi gewachsen sein, und gelernt haben; sie soll einiges nicht gewußt, soll Leiden und Schwachheiten gehabt haben. Wie ist das möglich, wenn keine Entäußerung, ohne die Menschwerdung selbst zu vernichten, der menschlichen Natur ihre Majestät entziehen konnte? [6]). Wie kann Allwissenheit mit Lernen und Nichtwissen, Allmacht mit Leiden und Tod in demselben menschlichen Leben vereint sein? Die Frage löst sich durch die Unterscheidung von Potenz und Aktus (actus primus et secundus) [7]). Wie ein neugebornes Kind

---

1) Die Lehre ist S. 39ff. entwickelt. — 2) S. 45 gegen die Calvinisten. — 3) S. 61. (Auf den richtigen Punkt stößt Hunnius, wenn er argumentiert: Gott erlöst durch seine Güte, nicht durch seine Unermeßlichkeit und Ewigkeit.) — 4) S. 50. 51. Also wohnt die divina majestas nur personaliter in der Menschheit Christi (54), nicht in ihr als ihrem Subjekt. Es bleibt der Unterschied von sapientia esse und sapientiam habere. — 5) S. 54. 59. — 6) S. 69. 75. 78. 80. 83. 85. — 7) S. 65: habuit majestatem ipsam actu primo, sed actu secundo eam quam habuit et retinuit majestatem non usurpavit exinanitionis

potentiell vernünftig, thatsächlich noch rein animalisch ist, so konnte die Menschheit Christi Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart und Weltregierung der Macht nach besitzen, dabei aber dennoch thatsächlich vermöge des Willens der Person Lernen und Nichtwissen, Leiden und Hemmungen erfahren [1]). Nur mußte zu diesem Zwecke der Sohn Gottes um des Heilswerkes willen darauf verzichten, seine Majestät in seiner Menschheit gleich anfangs beständig zu einer derselben bewußten Offenbarung zu bringen [2]). Das hat er gethan, wahrhaft und nicht zum Schein. Aber doch nicht, ohne daß er sich die Freiheit wahrte, je nach dem Bedürfnisse des Heilswerkes diese Majestät auch als menschlich sich äußernde sporadisch durchleuchten zu lassen. Nach der Verklärung wird dann diese Majestät und damit die weltregierende Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit auch von der Menschheit Christi bewußt und immer gebraucht.

3. In einer ganz anders stürmischen und unbesonnenen Weise treibt die lutherische Lehre von Christi Gottheit bei Thummius dem Punkte zu, wo sie von den eigenen Konfessionsgenossen verleugnet werden mußte [3]).

Schon darin zeigt sich ein Hang zu kühnem aber unbesonnenem Neuern, daß statt der drei genera der communicatio idiomatum vier gelehrt werden. Das erste überträgt die Eigenschaften der göttlichen Natur auf die Person, insbesondere auf das Konkretum der menschlichen Natur. Das zweite ist gleichsam ein genus ταπεινωτικόν, quo filius Dei verum hominem intra suae hypostaseos unitatem intime, arctissime et profundissime assumendo simul omnia istius idiomata, actiones, passiones, infirmitates et imbecillitates

---

tempore nisi interdum duntaxat, quando Dei gloria postulabat. 66: Non quod in forma Dei esse desierit etc. 69: exceptis specialibus actionibus etc. 78: (actu primo). 133: sub forma servili occultarat.

1) Diese Vorstellung, die in Beziehung auf eine Menschheit, hinter welcher der persönliche Gottessohn steht, zur Not begreiflich ist, wird von der modernen Kenotik auf den Gottessohn selbst übertragen! (78: Wie ein Philosoph die Weisheit auch im Schlafe besitzt.) — 2) Auf das dominium secundum carnem 69. — 3) Theodor Thummius, Majestas Jesu Christi θεανθρώπου in distinct. disputat., Tub. 1621; cf. Hasenreffer, Loci theol., 1603.

(excepto tamen malo culpae) assumpsit, sibique realiter appropriavit. Gewiß will Thummius mit diesem genus nichts anderes sagen, als was auch sonst in gen. 1 mit gelehrt wird, daß nämlich der Sohn Gottes wahrhaft leidet und stirbt vermöge seiner Menschheit. Gewiß denkt er nicht an eine wirkliche Kenose des Logos. Aber es ist bezeichnend sowohl für den Geist der Neuerung als für das Streben nach einer wirklichen Einheit des Lebens in Christus, daß er diese Aussagen als ein eigenes genus dem genus majestatis, welches bei ihm als gen. 3 dem genus apotelesmaticum voransteht, zur Seite stellt [1]).

Ebenso zeigt Thummius einen Hang zur Paradoxie, wenn er, an ungenaue Ausdrücke Luthers sich lehnend, den Satz divinitas est passa statt Deus est passus verteidigt [2]). Also auch ohne den eigentlichen Streit mit den Gießener Theologen, in welchem die Tübinger den Stand der Erniedrigung Christi, der Allgegenwart Christi zuliebe, als ein bloßes Verhüllen der in Wahrheit ohne Unterbrechung auch nach seiner Menschheit ausgeübten göttlichen Weltherrschaft Christi auffaßten, und dadurch jedes wahre Verständnis seines Erdenlebens unmöglich machten, ja die Wahrheit seines Leidens zu gefährden schienen, — hätte sich die maßgebende Rechtgläubigkeit der sächsischen Theologen schwerlich enthalten dürfen, gegen diese Lehrform zu protestieren, welche durch ihre Übertreibungen, wie einst die Lehrform des Brentz, die lutherische Christologie den Gegnern gegenüber kompromittierte [3]).

Wohl treten uns in den Anklagen der Gießener Theologen gegen die Tübinger aufs unerfreulichste dieselben unabsichtlichen und absichtlichen Mißverständnisse und dasselbe Aufdrängen von

1) VI, 2. — 2) a. a. O. Auch da meint er natürlich, daß die Gottheit in assumpta carne gelitten hat. — 3) Der Streit selbst hat für uns keine Bedeutung. Die Streitpunkte sind am übersichtlichsten zu finden bei Balthasar Mentzer († 1626), Opera latina ed. Francof. 1669, p. 1234 sqq.: Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes D. Luc. Osiandri, D. Melchioris Nicolai, D. Theodori Thummii (25. Aug. 1624). Cf. p. 1416 sqq.: modesta responsio duabus disputationibus inclusa ad librum D. Lucae Osiandri maledicum et schola theologica indignum.

Folgerungen, an welche die Gegner nicht denken, entgegen, welche die gesamte konfessionelle und theologische Polemik jener Zeiten, bei Lutheranern wie bei Calvinisten und Jesuiten so wenig anziehend machen. Und in manchen Punkten des Streites fühlen wir, daß die Gießener dem echten lutherischen Tiefsinne kein Verständnis mehr abgewinnen können. Es ist ihnen anstößig, daß das Gesamtwerk Christi als ein einheitliches göttlich-menschliches gedacht, und nicht unter die beiden Naturen verteilt werden soll. Sie verstehen nicht mehr, was eine verborgene Weltherrschaft Christi auf Erden bedeutet und was es heißt, wenn von Christus gesagt wird, er habe von Anfang an zur rechten Gottes gesessen. Also haben sie gerade für Luthers eigentümlichste Gedanken das Gehör verloren. Aber sie fühlen ganz richtig, daß man die ganze Tradition der Zweinaturenlehre zerstört, wenn man in erster Linie an ein Aufeinanderwirken der Naturen, statt an ihre Gemeinschaft in der Person und im Werke Christi denkt, und daß die ganze Wahrheit der Lehre von der Erniedrigung der menschlichen Natur Christi verloren geht, wenn man wohl für das hohepriesterliche Amt, also inbezug auf das Leiden Christi, seine menschliche Natur auf den Gebrauch ihrer Majestät verzichten läßt [1]), inbezug auf das königliche Amt aber annimmt, daß sie diesen Gebrauch, wenn auch heimlich, fortwährend ausübte, also in Wahrheit der Welt gegenüber ohne Beschränkung durch Raum und Zeit weltregierend handelte und wirkte [2]). Mit Recht sagt Mentzer, daß es eine Sinnlosigkeit sei, zu behaupten, daß Christus als irdischer Mensch in vollem Maße (plenarie) im Himmel und auf Erden geherrscht habe. Und er tadelt es mit Recht, daß alles Wirken der göttlichen Persönlichkeit des Logos von den Gegnern auf sein Wirken durch seine Menschheit beschränkt wird [3]).

Denn aus diesem Satze mußten allerdings die unnatürlichsten

---

1) realis et vera plenaria usurpationis communicatae majestatis retractatio. — 2) sola occultatio et obtectio universalis gubernationis totius mundi sub forma servili. — 3) negant unum idioma in λόγῳ agere potuisse, ut non idem etiam in media exinanitione egerit per humanitatem. So können sie kein quiescere deitatis in carne zugestehen.

Folgerungen für die Vorstellung von Gott hervorgehen. Freilich ist der Satz in dem lutherischen Gedanken Logos non extra carnem an sich mit enthalten. Und weder Mentzer noch seine Freunde wissen ein Mittel, dieser Schwierigkeit folgerichtig zu entgehen. Überhaupt bieten die eigenen Gedanken der Gießener in keiner Weise ein theologisches Interesse, da sie ja ebenfalls ein sporadisches Gebrauchen der Majestät der menschlichen Natur Christi im Stande der Erniedrigung zugeben, und da sie keinerlei Versuch machen, zu erklären, wie die gleiche Natur zugleich allwissend (potentia) und unwissend (actu) sein kann ꝛc. [1]).

4. Die Darstellung der endgültigen schulmäßigen Feststellung der lutherischen Lehre von der Gottheit Christi schließe ich vorzüglich an die Ausführungen Quenstädts, des unvergleichlich sorgfältigsten und klarsten der großen Kirchenlehrer des 17. Jahrhunderts, indem ich dabei auf die Aussagen der anderen Dogmatiker beiläufig Rücksicht nehme. Unterschiede, die wirklich von dogmatischer Bedeutung wären, sind unter den Vertretern der lutherischen Rechtgläubigkeit nicht vorhanden [2]).

---

1) Auch Mentzer stellt das genus majestaticum vor das genus apotelesmaticum. — Für die Richtung seiner Christologie ist die Art bezeichnend, wie er die Unterscheidung von proprietates Dei communicabiles et incommunicabiles gegen Crocius, S. 583 verteidigt: Idiomata sive proprietates divinae τοῦ λόγου non praedicantur aequaliter de natura Christi humana, sed illa tantum, quae ὁ λόγος in suo officio exeruit et exerit per assumtam carnem, ut esse vivificam, habere potestatem omnis carnis etiam judicium faciendi et remittendi peccata adeoque omnem potestatem in coelo et terra. — Ubi scriptura praeit sequimur. Non vocamus carnem infinitam, aeternam, immensam; vgl. Kemnitz. — Da die Incarnatio wegen des Heilswerks unternommen ist, so ist klar, daß nur die göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur zuzuschreiben sind, welche in hoc officio lucent. Hätte Mentzer von diesem Gesichtspunkte aus wirklich weitergebaut, also das genus apotelesmaticum zum Ausgangspunkte der communicatio idiomatum gemacht und auf die Anwendung des metaphysischen Gottesbegriffes verzichtet, — so ergäben sich allerdings ganz andere Folgerungen. — 2) Quenstädt, Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum (Wittbg. 1685, Pars III, c. 3: de nominibus persona et naturis Christi. Cf. Abraham Calov, Theologia positiva (Wittbg. 1682), Pars III,

Die lutherische Schuldogmatik behandelt wieder ganz wie die scholastische Theologie die Lehre von der Person Christi völlig ohne Rückbeziehung auf das Heilswerk. Sie redet zuerst von den beiden Naturen und ihren Eigenschaften, dann von ihrer Einigung in der Menschwerdung, endlich von den Folgen derselben. Den Mittelpunkt der Aussagen bildet die Lehre von der communicatio idiomatum, insbesondere das genus majestaticum. Erst dann tritt die Lehre vom Werke Christi ein. An dieses schließt sich dann die Lehre von den beiden Ständen Christi. Schon durch diese Anordnung verschließt sich die Kirchenlehre die Möglichkeit, im Sinne Luthers wirklich dogmatisch von der Gottheit Christi zu reden. Nicht einmal das thatsächlich treibende Interesse der dogmatischen Polemik, die Lehre vom Abendmahle, tritt uns für die Christologie fruchtbar entgegen.

Statt an das Heilswerk das genus apotelesmaticum zu schließen und daraus die wirkliche Gottheit Christi und die Bedeutung der communicatio idiomatum zu folgern, entfalten diese Männer die Christologie als ein in sich gewisses Dogma einfach nach den Regeln der Schullogik im Dienste der konfessionellen Ergebnisse. Und so kann bei aller Sorgfalt, Klarheit und Besonnenheit, die uns bei ihnen fast ohne Ausnahme entgegentreten, und die vor allem bei Gerhard und seinem Neffen Quenstädt von unzweifelhafter Genialität getragen werden, doch von vornherein kein ersprießliches Ergebnis erwartet werden.

Die Grundlage der Lehre von Christi Gottheit bilden die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, mit ihren wesentlichen und schlechthin unverlierbaren Eigenschaften und Besonderheiten. Die göttliche in der Person des Sohnes Gottes, bei welchem, als bei einem einfachen und überweltlichen Wesen, Person und Natur sich schlechthin decken, und welcher seinem

---

sat. 1, c. 2—4. Systema locorum theologicorum (1677), T. VII. 3. de duarum naturarum in Jesu hypostatica unione 200—421. Johann Gerhard, Loci theol., T. III. Leonhard Hutter, Controversiae duae theologicae (1610), ctr. 2. Compendium locorum theol. (1622), loc. 3. Balth. Meissner, Christologia sacra in 50 disput. divisa (ed. 2, 1673).

Wesen nach nie ohne Wirkung, nie leidend, empfangend und sich wandelnd gedacht werden kann [1]). Die menschliche, eine individuelle Menschennatur, der unsrigen wesensgleich; nur ohne Sünde und ohne eine Persönlichkeit. Denn eine menschliche Natur kann zwar nicht schlechthin ohne Persönlichkeit sein; dann wäre sie überhaupt nicht thatsächlich vorhanden. Aber sie braucht diesen notwendigen Abschluß ihrer Seinsform nicht in sich zu haben; sie kann ihn auch von einem anderen, sie bestimmenden Wesen empfangen [2]).

Diese beiden Naturen werden vereinigt um des Heilswerkes willen. Denn das von jedem Schriftzeugnisse entblößte Theorem, daß Christus auch abgesehen von der Sünde Mensch geworden wäre, wird als unberechtigte Phantasie abgewiesen [3]). Die incarnatio als Handlung der Person des Logos, und die daraus sich ergebende unio personalis beider Naturen bedingen den Gottmenschen Christus. Wo aber die Gottheit ist, da ist sie immer als wirkende, also als ihre Fülle mitteilende vorhanden. Deshalb kann keine Rede davon sein, daß beide Naturen nur neben einander ständen, wohl persönlich verbunden, aber ohne eine wirkliche Lebensgemeinschaft unter einander. Vielmehr entsteht notwendig eine περιχώρησις, d. h. die göttliche Natur durchdringt die menschliche mit ihrem Wesen [4]). Und diese Einheit kann nicht so gedacht werden, daß wohl die Menschheit Christi nicht außerhalb der Gottheit existierte, daß aber seine Gottheit nur da innerhalb der Menschheit bliebe, wo diese Menschheit als eine sinnlich existierende örtlich vorhanden ist. Denn wenn die Gottheit sonst nicht an ihre Menschheit gebunden wäre, so gäbe es keine Personeinheit. Vielmehr muß auch die Gottheit nach der Menschwerdung nur in ihrer Menschheit vorhanden gedacht werden.

---

1) Quenstädt, Th. d.-p. III. 3, th. 10. Hutter, Comp. loc., th. 14. — 2) Quenstädt a. a. O., th. 12. 13 (n. 2). Hutter a. a. O., S. 15. — 3) Quenstädt, sect. 2, pol. Q. 1 (gegen die Scotisten, Pelagianer, Abälard, Rupert v. Deutz, Zanchius, Bucanus, Polanus, Andr. Osiander, die Socinianer). — 4) Quenstädt a. a. O., th. 27. Die plenitudo Deitatis ist purus actus und kann gar nicht sine communicatione in einem anderen wohnen, th. 54.

Aber dann natürlich nicht in örtlicher Weise, sondern so, daß die Menschheit, soweit ihr Verhältnis zur Gottheit in Betracht kommt, als überweltliche zu betrachten ist, während sie, im Verhältnisse zu der Welt betrachtet, auch als weltliche existiert [1]). D. h. die Einigung der beiden Naturen ist keine örtliche, sondern eine überweltlich geistige, persönliche Einigung. Sie ist so vollkommen, daß die menschliche Natur mit zum Bestand der Logosperson gehört, also auch an dem persönlichen Handeln des Logos immer mit beteiligt ist [2]). Und deshalb muß man auch sagen, daß der Logos der menschlichen Natur seine Persönlichkeit mitteilt, also sie zur persönlichen macht. Wohl ist das den Reformierten verdächtig, die lieber nur von einer „Aufnahme" der menschlichen Natur in die Person des Logos reden und sich damit begnügen, zu betonen, daß der Logos diese aufgenommene Natur aufrecht erhält (sustentat) als seine, ihm allein eignende Menschennatur. Aber das genügt nicht. Die menschliche Natur muß entweder gar nicht persönlich existieren, — dann ist sie ein bloßes Traumbild, keine Wirklichkeit; oder sie muß ihre eigene Persönlichkeit haben, — dann ist sie wie ein anderer mit Gott verbundener Mensch. Oder sie muß Gottes

1) Gegen die reformierte Auffassung des Verhältnisses Quenstädt, a. a. O., q. 4 (gegen den Satz: humana natura, quatenus subsistit in logo, est in loco localiter, — und humana natura assumta quidem est in hypostasin τοῦ λόγου, ipsa vero hypostasis ei non est communicata; sufficit sustentatio humanae naturae assumtae hypostatica; tantum per assumtionem carnis fecit ut esset caro sua, i. e. suae personae non alterius). (Hauptgegner Grabius, Sadeel, Keckermann, Piscator, Wendelin, Maresius.) q. 5. Meißner a. a. O., S. 69. 3. Sonst wäre kein Unterschied zwischen Christus und den Frommen. — Calov, Syst. VII. A. 3. c. 1. q. 3. — 2) Die Polemik gegen den Satz logos totus extra carnem besonders bei Quenstädt a. a. O., q. 5. Der Satz wird schroff festgehalten, auf Grund der göttlichen Unermeßlichkeit, von Beza, Ursinus, Crocius und Zanchius; — nach Vermittelungsformen suchen Sohnius und Wendelin. Aber alle zeigen durch ihre Vergleiche (wie Antwerpen mit dem Ozean, die Wurzel mit den Zweigen, die Seele mit den Füßen verbunden ist), daß sie nur an eine den Logos nicht persönlich bindende Offenbarungsform denken. Meißner, S. 66 ff. gegen die bloße sustentatio, oder influxus und illapsus.

Persönlichkeit als die ihre haben [1]). So denken die Lutheraner freilich nicht daran, in der Weise moderner Ausleger ihrer Ansicht, eine Entfaltung des Menschlichen in Jesu aus unbewußtem Anfange zur menschlichen Persönlichkeit unter dem Eindrucke der göttlichen sich in ihm offenbarenden Kräfte anzunehmen. Die „mitgeteilte" Persönlichkeit ist keine andere als die des Logos, und bleibt die seine, wie ja auch seine Eigenschaften die seinen bleiben. Sie wird gleich in der incarnatio der Menschheit mitgeteilt. Der Satz soll nur die völlige Einheit der beiden Naturen Christi den Reformierten gegenüber behaupten. Die Person des Logos ist nicht ohne ihre Menschheit; die Menschheit Christi ist Gottes Menschheit; also gehört auch seine Persönlichkeit zu ihr und ist ihre Persönlichkeit.

So ist allerdings der Sohn Gottes allein das Subjekt der propositiones personales, welche sich aus der unitio ergeben. Das Subjekt aller Aussagen, welche aus der unio folgen, ist dagegen der Gottmensch resp. das concretum einer jeden der beiden Naturen. Christus ist Gott; Christus ist Mensch. Gott ist Mensch. Der Mensch ist Gott [2]). Diese Aussagen gelten aber nie von dem abstractum naturarum, sondern nur von ihren concretis. Nicht die Gottheit ist Mensch, sondern Gott, nämlich die Person des Logos als Fleisch gewordene. Nicht die Menschheit ist Gott. Sondern der Mensch Jesus, als Mensch, dessen Persönlichkeit die Persönlichkeit des Logos ist.

---

1) Quenstädt a. a. O., q. 4. Meißner a. a. O., S. 74 ff. D. X. (hypostasin suam logos ita communem fecit carni assumptae, ut per eam caro subsistat. Zwar gilt der Satz persona est incommunicabilis gegenüber einer andern Person, aber nicht gegenüber einer Natur. Also ist es die infinita λόγου hypostasis, welche der caro zuteil wird, nicht eine geschaffene und gewordene menschliche Persönlichkeit. Calov, Syst. VII. 230 ἐνυπαρξις. (Vgl. dagegen z. B. Petrus v. Mastricht, Theor. pr. th. V. 438. 442. Herm. Alting, Scr. theol. T. I. 73.) — 2) Quenstädt a. a. O., th. 29. (Die unitio mit ihren Konsequenzen ist deshalb nie ein reciprocum, wohl aber die unio.) 38. Meißner a. a. O., S. 18. Unterschied von incarnatio und unio.

Aber diese Ausdrücke bezeichnen ein wirklich vorhandenes Verhältnis; sie sind nicht bloße Redeweisen [1]).

Die unio der beiden Naturen kann nun als eine wirkliche nicht gedacht werden ohne die Mitteilung der Idiomen [2]). Und mit diesem Namen bezeichnen die Lutheraner in richtiger Erkenntnis der Verschiedenartigkeit der Aussagen, welche sie unter diesem Titel zusammenfassen, „illas naturarum proprietates et differentias, quibus tamquam notis et characteribus quibusdam duae naturae a se invicem discernuntur et dignoscuntur“, und zwar sensu latiori, so daß nicht bloß die proprietates stricte dictae, sondern auch actiones et passiones mit verstanden werden [3]).

Einige Lehrer haben nun vorgeschlagen, bloß zwei genera communicationis idiomatum anzunehmen [4]). Andere haben vier genera gelehrt, indem sie gen. 1 teilen [5]). Aber das ist irreführend. Am besten teilt man in drei genera. Und zwar lassen dann die meisten im Interesse des ordo doctrinae das genus majestaticum zuletzt folgen, weil es das bestrittenste ist [6]). Andere lassen es nach inneren Gründen dem genus apotelesmaticum als seine Voraussetzung vorausgehen [7]). Mit Recht. Denn wenn man nicht von dem Werke zur Person Christi fortgeht, sondern von der Person zum Werke, so muß man das genus apotelesmaticum als den Schluß der Lehre von der Person Christi behandeln, sonst als ihren Anfang und Ausgang.

---

1) Nach der intima personalis ac perpetua naturarum ad se invicem praesentia. Quenstädt a. a. O., th. 33. 38, q. 7. Meißner a. a. O., XIV. arctissima naturarum praesentia. — 2) Die also nicht κοινά, sondern κοινωνητά (nicht communia, sondern communicata) werden. Quenstädt a. a. O., th. 51. Die Verteidigung der Lehre besonders q. 6. 9. Meißner weist es als Verleumdung zurück, daß für die Lutheraner die unio in der communicatio idiomatum bestehe, vielmehr folge letztere aus ersterer; aber aus ihr sei die unio am besten verständlich zu machen. D. VIII. Vgl. S. 83 ff. 101 ff. — 3) Quenstädt a. a. O., th. 53. — 4) B. Mentzer, Anti-Martinius, S. 10 ff. Gerlach, Disp. de comm. id. 1595. — 5) Hafenreffer, Brochmann, Thummius. — 6) Formula Concordiae, Kemnitz, Hunnius, Meißner, Hutter. — 7) Gerhard, Quenstädt, Phil. Nicolai (De myster. omnipr. 4 u. 6).

Über das erste genus ist kein Streit. Man soll ihn auch nicht künstlich durch mißverständliche Paradoxieen herausfordern, wie Deitas est passa, statt Deus passus est [1]). Auch thut man besser, um Mißverständnisse zu vermeiden, ausdrücklich die Unterscheidungsworte zu gebrauchen, wie Gott hat gelitten „nach dem Fleische"; der Mensch ist Schöpfer „nach seiner Gottheit" [2]).

Dieses genus umfaßt dreierlei Aussagen. 1) Solche, in denen die Person selbst Subjekt ist (Christus ist ewig, Christus ist gestorben ꝛc.) ἀντίδοσις. 2) Solche, in denen die menschliche Natur Subjekt ist in ihrem concretum (der Menschensohn ist ewig, vom Himmel ꝛc.) κοινωνία τῶν θείων. 3) Aussagen, in denen das concretum der göttlichen Natur Subjekt ist (Gott hat gelitten, ist gestorben ꝛc.) ἰδιοποίησις. Aber es handelt sich immer um die Übertragung der Eigenschaften der Naturen auf die Person. Deshalb darf Nr. 2 nicht mit dem genus majestaticum verwechselt werden, nach welchem der menschlichen Natur göttliche Idiome mitgeteilt werden [3]). Und noch weniger darf Nr. 3 als ein Leiden der göttlichen Natur aufgefaßt werden. Die Person des Logos leidet nach ihrer angenomenen menschlichen Natur.

Das Subjekt des genus apotelesmaticum ist das concretum der Person oder einer Natur, bisweilen auch ein terminus abstractivus, wie wenn wir sagen: das „Blut Christi" reinigt uns von allen Sünden. Es wird in demselben ausgedrückt, daß alle Heilswerke von beiden zusammenwirkenden Naturen ausgehen, wenn auch jede auf ihre besondere Weise wirkt. Denn das Werk gehört der Person an, nicht einer Natur.

1) Quenstädt a. a. O., th. 59. Meißner, S. 115: etiamsi veteres et magni nominis theologi iis usi fuerint, nos tamen ab istis abstinemus. Nach Calov VII, 633. Solche Äußerungen vom Leiden der Gottheit, wie bei den Alten Vigilius, Augustin, besonders aber die Württemberger sie lieben, non sapiunt τὴν ὑποτύπωσιν τῶν ὑγιαινόντων λόγων. Gerhard a. a. O., l. 4, c. 11. — 2) Quenstädt a. a. O., th. 61. Sehr ausführlich Gerhard a. a. O., l. 4, c. 11. — 3) Aber klar ist allerdings, wie wenig I. 2 sich neben III wirklich selbständig behaupten kann. Quenstädt a. a. O., th. 66.

Was der Logos abgesehen von seiner Menschheit thäte, würde niemals für dieses Heilswerk entscheidend sein. Darum ist er ja Mensch geworden. Und was der Mensch Jesus thäte, abgesehen von seiner Gottheit, das würde das Heilswerk niemals zustande bringen. Und es genügt nicht, zu sagen, das leidende Fleisch war mit dem Logos vereint. Auch Stephanus war in seinem Leiden mit Gott vereint. In Christus aber handeln beide Naturen stets gemeinsam.

Also Gott ist Erlöser, nämlich als menschgewordener. Der Mensch ist Erlöser, nämlich als der zugleich Gott ist. Christus ist Erlöser als Gott und Mensch. Christi Blut macht rein, nämlich als Blut dessen, der Mensch und Gott ist [1]).

Der eigentliche Kern der besonderen lutherischen Christologie ist in dem genus majestaticum enthalten, das auch in seiner schulmäßig abgeblaßten Form doch immer noch seine ursprüngliche Tendenz zeigt, das Interesse an der Zweinaturenlehre zu absorbieren [2]).

Was nach diesem genus der menschlichen Natur von der göttlichen vermöge der περιχώρησις mitgeteilt wird, das sind nicht bloß dona habitualia finita, welche ja auch die Gegner anerkennen. Es handelt sich nicht um die möglichste Vollkommenheit des menschlichen Daseins in den weltlichen Grenzen. Es handelt sich um vere divina et infinita, quae nullo modo vel gradu creaturae ulli conveniunt [3]). Dabei wird völlig richtig gefühlt, daß der Glaube an die Gottheit Christi einen schlechthin überweltlichen Wert gerade seines menschlichen Lebens für uns erfordert. Und in der Abweisung der reformierten Behauptung, daß das Endliche nicht fähig sei für das Unendliche [4]), tritt uns

---

1) Quenstädt a. a. O., th. 102. — 2) Quenstädt a. a. O., th. 76, q. 10. — 3) Quenstädt a. a. O., th. 76. Meißner a. a. O. XIV. logos instar ἐντελεχείας permeat, pervadit, penetrat carnem, ut tota fiat λογωθεῖσα vel θεωθεῖσα. — 4) Quenstädt a. a. O., q. 5. 11. (omnipotentia, omniscientia etc., nicht eine ungeheuere weltliche Macht und Erkenntnis). q. 14. Meißner a. a. O. XIV miserum argumentum, rationis speculatio opponitur fidei articulo. S. 76. Durch die unio wird aber finitum certo respectu capax infiniti. Calov, Syst. VII, p. 227 sqq.

das ganz richtige Gefühl entgegen, daß es sich hier nicht um die metaphysischen Gegensätze von endlich und unendlich, sondern um die Gott und den Menschen gemeinschaftliche Kategorie des persönlich-geistigen Lebens handelt [1]). Endlich zeigen die Lutheraner durch ihre Behauptung, daß die Erhabenheit über den Raum, welche der Menschheit Christi in diesem ihren Verhältnisse zur Gottheit eignet, für dieselbe durchaus nicht eine räumliche Daseinsweise innerhalb der Welt ausschließe [2]), — daß sie ein ganz richtiges Ziel im Auge haben. Folgerichtig durchgebildet würde das heißen: das menschliche Leben Christi ist als Ausdruck der göttlichen Offenbarung für die Gemeine schlechthin über jede weltliche Schranke und Bedingung erhoben, überweltlichen Wertes, ewiger Bedeutung, geistiger d. h. über Raum und Zeit erhabener Wirkung. Aber deshalb ist es als ein einzelnes, geschichtlich verlaufendes Leben betrachtet, ganz wie unser Leben in die weltlichen Formen eingegangen und an die weltlichen Schranken gebunden. Denn die Offenbarung des Göttlichen, um welche es sich für das Heilswerk handelt, hat nichts mit der Wahnvorstellung einer weltlichen Überweltlichkeit, einer zeitlichen Ewigkeit und einer räumlichen Unendlichkeit zu thun. Es soll nicht ein Unendliches und Unermeßliches räumlich und zeitlich dargestellt werden. Das wäre ja gar nicht eine Offenbarung Gottes, sondern die Offenbarung einer ins Ungeheure gesteigerten Welt. Es handelt sich um die Offenbarung des göttlichen Lebens, welches als schlechthin überweltliches auch in den Formen der Zeit und des Raumes zum Ausdruck kommen kann, ohne sich zu wandeln.

Dahin zielen Luthers Gedanken von der Allgegenwart des Leibes Christi. Dahin weist auch die lutherische Unterscheidung von mitteilbaren und nichtmitteilbaren göttlichen Eigenschaften, die doch nur besagen will, daß nicht auch die metaphysisch vorgestellte Überweltlichkeit Gottes innerweltlich offenbar werden

---

1) Meißner a. a. O. XIV. Es handelt sich nicht um localis inclusio. — 2) Besonders Quenstädt a. a. O., q. 14 (praesentia non diffusiva, expansiva, localis, divisibilis, sondern majestatica, divina, illocalis, indivisibilis, — nicht immensitas oder otiosa ἀδιαστασία, sondern omnipraesentia operativa).

kann, sondern nur die schlechthin überweltliche Art seines auf uns zum Zwecke des Heils bezogenen Lebens und Willens.

Aber diese Ansätze können in der lutherischen Schullehre noch weniger als bei Luther selbst zu gedeihlicher Entfaltung kommen. Denn da das eigentliche Hauptinteresse sich doch auf die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle richtet, welche, auch wenn sie noch so überweltlich gedacht wird, doch irgendwie eine Auseinandersetzung mit dem ihr widersprechenden Gesetze körperlicher Räumlichkeit fordert, — so handelt es sich doch um eine Überweltlichkeit Christi, welche trotz aller Versicherungen des Gegenteils eine wirklich in den Formen und Gesetzen des weltlichen Lebens sich haltende Offenbarung des überweltlichen Inhalts Gottes ausschließt. Also der metaphysische Gesichtspunkt, obwohl im Prinzip ausgeschlossen, kehrt thatsächlich zurück und zerstört die Ansätze einer gesunderen Theologie. Und darum leuchten die Calvinischen Gegengründe, so hinfällig sie an sich auch sind, weil sie aus einem viel zu niedrigen Gesichtspunkte entworfen werden, doch im einzelnen dem Leser immer wieder ein, weil die Lutheraner sich selbst nicht davor hüten, auf diesen niedrigeren Gesichtspunkt einzugehen. Und weil die Zweinaturenlehre festgehalten wird, weil also in derselben Persönlichkeit und zwar als das Wesen dieser Persönlichkeit bestimmend neben der Menschheit auch der Sohn Gottes vorhanden gedacht wird, so entsteht immer das Gefühl, welchem die Gegner gern Ausdruck geben, daß in dem gen. 3 der Lutheraner etwas ganz Überflüssiges geleistet werde. Die Menschheit kann sich zur Gottheit des Logos, in deren Einheit sie aufgenommen ist, doch immer nur als ihre Offenbarungsform für die Welt, ja eigentlich nur für die Gemeine verhalten. Wenn sie also so weit verklärt und vergottet gedacht wird, daß sie der Welt diesen ihren göttlichen Inhalt vermitteln kann, so ist nicht einzusehen, was noch mehr zu fordern wäre. Dazu aber genügt doch schon ohne Zweifel eine nur weltliche Vollkommenheit, wie der Leib ja gerade dadurch, daß er nicht die Eigenschaften der Seele hat, derselben zum Offenbarungsmittel für die Welt dient. Man hat den Eindruck, als ob auf Grund einiger Schriftstellen, welche doch einen sehr viel weiteren Gebrauch zulassen, und im Dienste einer höchst problematischen

Auffassung der Gegenwart Christi im Abendmahle, Folgerungen gemacht würden, die sich durch ihr eigenes Übermaß aufheben. Wie ganz anders die Sache steht, wenn man das Schema der Zweinaturenlehre aufgebend die menschliche Persönlichkeit Christi auch in ihrer weltlichen Daseinsform als die Offenbarung des überweltlichen Lebens Gottes für die Gemeine erkennt, d. h. wenn man den Logos nicht neben, sondern in der Menschheit zum Ausdruck kommend denkt, das braucht hier nur angedeutet zu werden.

Nach der lutherischen Schullehre werden in dem 3. genus der communicatio idiomatum der menschlichen Natur mitgeteilt 1) divina nomina, 2) opera divina, 3) cultus divinus, 4) essentialia Dei attributa, wie omnipotentia, omnipraesentia, omniscientia [1]). Aber nicht so, als ob dieselben nun subjektiv und zustandsmäßig der menschlichen Natur Christi angehörten, also zu menschlichen Attributen würden [2]). Das können sie niemals. Sie gehören der menschlichen Natur immer nur als in sie überströmende göttliche Attribute an. D. h. auch Christi menschliches Leben gewinnt nur, indem es das göttliche offenbart, göttliche Bedeutung. Abgesehen davon würde es immer nur weltlicher Art sein [3]). Und deshalb kann auch der gegnerische Einwand nicht schrecken, daß doch nicht alle Attribute der Gottheit sich der Menschheit mitteilen lassen — z. B. nicht die aeternitas a parte ante oder die immensitas, aseïtas —, und wenn nicht alle, dann überhaupt keine, da Gott einheitlich ist [4]). Denn da die göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur nur zukommen, indem sie die göttliche offenbart und ihr Medium für die Welt wird, so sind von selbst diejenigen Eigenschaften (?) ausgeschlossen, nach welchen Gott als

1) Quenstädt a. a. O., th. 76. — 2) Quenstädt a. a. O., th. 76. 77. Hutter, comp. 31: divina idiomata in et per assumtam humanitatem elucent. Der Vorwurf, daß die Lutheraner Menschheit und Gottheit Christi verwirren (Bellarmin, Op. I. 153), wird deshalb als Verleumdung abgewiesen. — 3) Besonders Meißner a. a. O. D. XX. 4—6. Sehr genau die Abweisung der falschen Meinungen bei Gerhard, T. III, c. 6. Keine transfusio, keine Abtrennung der Idiomen von der Gottheit. — 4) Meißner a. a. O. D. XVII. 26.

der Welt gegenüber in sich ruhend, gedacht wird, welche also ihrem Wesen nach nicht mitteilbar sind [1]). Die Offenbarung Gottes für die Welt kann nicht sein Wesen an sich, sondern nur sein auf die Welt bezogenes, also wirkendes Wesen erschließen. Und dabei wird Gott nicht zerteilt. Denn in den Eigenschaften, welche der menschlichen Natur Christi mitgeteilt werden, sind mittelbar jene anderen enthalten. Die Macht, Weisheit, Güte ꝛc. Gottes, die sich in Christus menschlich offenbaren, sind die ewige, in sich ruhende, unendliche Macht, Weisheit, Güte ꝛc. [2]). D. h. indem Gott menschlich offenbar wird, wird er in seiner ganzen Überweltlichkeit offenbart, nur nicht so, daß auch diese Überweltlichkeit in weltlicher Weise anschaulich würde, sondern so, daß sie durch die weltliche Daseinsform hindurch sich geltend macht. Die Menschheit Christi soll nach Gerhard nicht ein unthätiges und unbewußtes Werkzeug der Gottheit sein, sondern fähig, ihr handelnd als vollkommenes Werkzeug zu dienen. Und so ist nun die Menschheit nicht mehr eine Schranke, sondern ein Organ für den Logos. Obwohl er nur da ist, wo diese Menschheit ist, so wird er durch sie nicht begrenzt oder endlich, sondern er erhebt sie zu seinem überweltlich-allgegenwärtigen Werkzeuge [3]).

Diese Majestät der menschlichen Natur, diese Deiformitas, gehört Christus durch den Akt der Menschwerdung [4]). Und er hat sie, was den Besitz betrifft, niemals aufgegeben. Er hätte ja sonst die Menschwerdung selbst aufgeben müssen [5]). Aber um

---

1) Quenstädt a. a. O., th. 80. Meißner a. a. O. D. XVIII. 2 betont den ganz richtigen Punkt: „non omnia λόγος attributa de carne assumpta dicuntur, sed ea tantum quae ad obeundum redemptionis munus respiciunt. Quo enim fine λόγος carnem assumpsit, eo etiam suas excellentias proprias eidem communicavit“. — 2) Meißner a. a. O. D. XVII. 26. Gerhard III. c. 6. — 3) Die caro assumpta wird illocalis. Meißner a. a. O., S. 69. 3. Sie ist ja als unpersönlich nur im Logos hypostatisch. — 4) Quenstädt a. a. O., S. 77. Die Menschheit ist nach Meißner a. a. O., S. 69 recepta in collegium trinitatis, da sie zum ὑφιστάμενον der zweiten göttlichen Person gehört. — 5) So bleibt ihm die illocalitas in seinem eigenen Sein, wenn auch nicht die Weltregierung. Calov, Syst.

des Werkes willen hat er in gewissem Sinne auf ihren Gebrauch verzichtet und sie zur bloßen Potenz in sich herabgesetzt. Wirklich verzichtet. Denn auf das entschiedenste wird gegen die Württemberger gelehrt, daß Christus auf Erden nicht als Mensch allgegenwärtig, allmächtig, allwissend die Welt regiert, daß er also auf den Gebrauch seiner Herrlichkeit wirklich Verzicht geleistet habe [1]). Die Zumutung, Wunder, die in der Schrift nicht berichtet werden, anzunehmen, z. B. daß Christi Leib gleich im Augenblicke der conceptio ausgebildet gewesen sei, — wird schroff abgewiesen; denn, so sagt Quenstädt, miracula temere fingere et multiplicare non est nostrum (III. 3. 1, q. 3). Aber doch nur in gewissem Sinne. Denn für besondere Fälle im Interesse seines Werkes wird doch der Menschheit Christi ein Gebrauch der vollen weltregierenden Macht und Herrlichkeit zugestanden [2]). Über die Kategorie der Willkür kommen die Aussagen nicht hinaus.

Die Erniedrigung Christi ist eine That des Gottmenschen, aber inbezug auf seine menschliche Natur [3]), ebenso die Erhöhung. Aber des Gottmenschen, so wie er durch den Willensakt der Menschwerdung gleichsam präexistiert, nicht so wie er schon reales Dasein auf Erden hat. Denn schon die conceptio, der Anfang des wirklichen menschlichen Daseins, ist die erste

---

VII. 624. Actu primo behält er seine Majestät, wie Priscianus auch im Schlafe ein Grammatiker ist; actu secundo verzichtet er. Gerhard a. a. O., S. 570.

1) Die Polemik gegen Osiander, Nicolai, Thummius bei Quenstädt a. a. O. III. 3. 1. q. 1; Calov, Syst. VII. 624 sqq. Gerhard a. a. O., S. 575 schließt sich an Luthers Betonung des Nichtwissens ꝛc. Christi an. — 2) Quenstädt III. 3. 1, th. 4: non quod numquam ea uteretur, sed quod non semper et tum solum quoties ex officii ratione expediret. Sehr stark betont bei Calov, Theol. pos. 328. — 3) Quenstädt a. a. O. III. 3. 1, th. 4. 11. Von einer Erniedrigung der göttlichen Natur ist so wenig die Rede, daß man versucht, durch ungerechte Auslegung der reformierten Lehre diesen einen solchen Irrtum zuzuschieben, während sie doch überhaupt nur die Menschwerdung selbst als solche Erniedrigung ansehen; vgl. Meißners Polemik D. XLVI. 3. 4. 8 gegen Zanchius, Beza, Tossanus. Calov, Syst. VII. 621 sqq. gegen Weigel (3. 85), vgl. 633.

Stufe dieser Erniedrigung. — Es ist begreiflich, daß die Gegner, vor allem die Jesuiten, an diesen Aussagen ihren Witz geübt haben. Sie folgern, daß nach dieser Lehre die Menschheit Christi nicht bloß präexistierend gedacht werden müsse, sondern als ihre eigene Schöpferin, da sie ja als präexistente durch das genus majestaticum an der Schöpferallmacht teilnehme und so sich selbst in der conceptio schaffe [1]). Und man wird zur Verteidigung der Lutheraner am wenigsten so durchaus moderne Gedanken herbeiziehen dürfen, wie die Hegelische Unterscheidung der Idee der Gottmenschheit von ihrer Verwirklichung in Christus [2]).

In Wirklichkeit unterscheiden die Lutheraner zwischen dem [ewigen] Willensakte, nach welchem der Sohn Gottes diese bestimmte Menschheit (nicht „die Menschheit" überhaupt) zu seiner Menschheit macht, und den zeitlichen Akten, in welchen diese [ewige] Gottesthat nun weltliche Wirklichkeit gewinnt. Der Sohn Gottes verzichtet im Interesse seines Heilswerkes für diese seine Menschheit, die für ihn schon vorhanden und dadurch mit der ganzen Majestät seines Wesens ausgestattet ist, auf die Erscheinungsform, welche ihrem Werte angemessen wäre. Er will sie nicht als eine unmittelbar zu Herrlichkeit und weltherrschender Verklärung über Raum und Schranken erhobene, sondern als eine durch zeitliche Entwickelung menschlich-weltlicher Art hindurchgehende [3]). So wird dieser Gottmensch von Maria empfangen und geboren.

1) Gregor v. Valentia, Comment. theol., T. IV, disp. 1. q. 2, p. 3. — 2) Schneckenburger a. a. O., S. 19ff. 25: „Wenn Strauß es ausspricht, daß wir jene Himmelskörper zusammengeballt und ihre Gesetze ihnen angewiesen haben, was ist dies denn anders, als das alte Tübinger Dogma 27." Die alte Tübinger Lehre denkt vielmehr den Logos mit der bestimmten, individuellen Menschennatur Christi, nicht mit der „menschlichen Natur" überhaupt, durch ewigen Willensakt geeinigt. — 3) Er verzichtet auf die μορφὴ τοῦ θεοῦ, d. h. divinae majestatis plenarius, universalis et non interruptus sive indesineus usus. Quenstädt III. 3. 1, th. 4. Meißner D. XLVI. 13: poterat homo fieri sine in utero Virginis conceptione et gestatione. Gerhard a. a. O., S. 562ff. 570. Es ist zu unterscheiden zwischen incarnatio und incarnationis modus. Gott hätte seine Menschheit auch unmittelbar schaffen können.

Der Sohn Gottes will für die Zeit des Erdenlebens darauf verzichten, schon überall und immer sich menschlich bewußt in seiner Fülle zu offenbaren. Er will im wesentlichen noch ohne menschliches Bewußtsein von seiner Majestät existieren. Es ist also nicht an eine reale Präexistenz der Menschheit Christi gedacht, sondern von dem richtigen Gedanken aus, daß für den Schöpfer-Gott das, was er schaffen will, damit schon ein Vorhandenes ist, auch wenn es geschichtlich erst wird, erscheint der Logos für die theologische Betrachtung schon als Gottmensch, indem er in den geschichtlichen Prozeß des Lebens Christi eingeht und in demselben sein ewiges Wesen zeitlich entfaltet. Was wir ideale Präexistenz nennen, ist in dieser Formel mit realistischem Sinne ausgeprägt. Der Gottmensch fängt nicht mit dem zeitlichen Akte der conceptio, sondern mit dem ewigen Akte der incarnatio an [1]).

5. So stehen sich die großen Kirchen des Abendlandes in ihrer Christologie gegenüber, scheinbar alle an die alten nicänisch-chalcedonensischen Formeln geschlossen, in Wahrheit alle denselben entwachsend. In der katholischen Kirche sehen wir eine Auflösung der Lebenseinheit Christi, welche es sogar ermöglichen würde, auch mehrere Gottmenschen unabhängig neben einander zu denken, also ein Herabsetzen Christi zu der Rolle einer bloßen Erscheinungsform, ohne innere Notwendigkeit, ohne gesicherte Einzigkeit, und ohne Zusammenhang mit einem innerlich notwendigen Heilswerke. Der Weg für die rationalistische Auffassung des Gottmenschen, als eines einzelnen unter den Gott zur Erscheinung bringenden Menschen ist hier geöffnet. Nur durch die Unnatur seiner Geburt und durch die Unpersönlichkeit, welche ihn zur bloßen Offenbarungsform herabsetzt, also nur durch magische Naturvorgänge, ist dem Menschen Christus seine Ewigkeit gesichert.

Beide protestantische Kirchen sind aufrichtiger bestrebt, mit der Notwendigkeit des Heilswerks und der Erkenntnis, daß es

---

1) Die exinanitio beginnt in primo unionis personalis momento, also sobald der Gottmensch geschichtlich wird. Quenstädt a. a. O. III. 3. 1, th. 8.

ein Werk göttlicher Art sei, auch die Einzigkeit Christi zu wahren und in ihm die Persönlichkeit zu sehen, welche unser Heil trägt.

Aber die Reformierten, ängstlich gegenüber jeder Vermischung des Menschlichen und Göttlichen in Christus, abgeneigt der Kühnheit, welche im Menschlichen selbst das Göttliche sieht, an die alten Formeln sich mit nüchternem Sinne anschließend, und Gott und Mensch in ihrem metaphysischen Gegensatze erfassend, wollen nur in dem auf diesen Menschen als auf seine weltliche Offenbarungsform bezogenen Personbewußtsein des Logos das Band der Einheit beider Naturen sehen. Sonst bleibt ihnen die Gottheit die nicht an diesen Menschen gebundene, und auch abgesehen von ihm frei wirkende und wesende, welche unendlich über ihr weltliches Organ hinausgreift. Die Menschheit bleibt ihnen die weltliche und natürliche, — die wohl als die erwählte Menschheit des Sohnes Gottes mit Gaben einzigartig geziert wird, aber im Verlaufe des geschichtlichen Prozesses ihres Lebens, nicht durch einen Wunderakt. Und auch als verklärte bleibt sie ein weltliches Einzelwesen, nicht geeignet, alle Wirkungen der ihr verbundenen Gottheit zu vermitteln. Über den Gottmenschen geht der Zug der Religion hinaus zu dem einen unendlichen Gott, in dessen unerforschlichen Willen sich der Fromme ergiebt. Eine Christologie, wohl geeignet, in ihrer klaren Verständigkeit die historische Betrachtung Jesu zu gewährleisten, und sicher vor Übertreibungen und Widersprüchen. Aber unfähig, die Glaubensbetrachtung Christi zu tragen, welche in ihm die Fülle der Gottheit menschlich anschauen und Gottes verborgenen Rat als offenbaren Liebesrat erkennen will. Unfähig die Wucht des Wunders der Menschwerdung und der zwei Naturen zu tragen, welches doch gläubig angenommen wird.

Wohl versteht die Frömmigkeit an sich das Hinausgreifen des persönlichen einen Gottes über jede seiner Offenbarungen, auch wenn sie ihn ganz und vollkommen aufschließen. Wohl begreift sie, daß auch das Offenbarungsleben Gottes nicht in seine menschliche Verwirklichung gebannt und in sie eingeschlossen sein kann. Aber wenn die besondere Person des Gottessohnes, in ihrem Unterschiede von Gott dem Vater, zu persönlicher Einheit mit dem menschlichen Leben Christi gelangt sein soll, dann

kann der Glaube für eine solche Unterscheidung keinen Raum mehr lassen. Wir begreifen, daß die Gegner hier nestorianische Entleerung des Geheimnisses der Gottheit Christi und Hinneigung zum Herabsetzen Christi in die Reihe der Offenbarungsträger zu argwöhnen nicht aufhörten und mit ungerechter, aber gewiß aufrichtig gemeinter Konsequenzmacherei an der Ernsthaftigkeit des Gebrauches der altkirchlichen Formeln zweifelten. Aber keine wahre Christologie kann bei der reformierten vorübergehen. Ihr bleibendes Ergebnis lautet: Auf dem metaphysischen Gebiete giebt es keine andere Einheit von Gott und Mensch, als daß der Mensch für bestimmte Offenbarungskreise, und nur für sie, der unendlichen und unerschöpften Gottheit als Werkzeug dient. Das Offenbarungsleben Gottes kommt allerdings in der Persönlichkeit des sich entwickelnden menschlichen Offenbarungsträgers zu seinem vollen Ausdrucke (totus in homine), aber nur so, daß es an sich ebensowohl voll und unverändert sich auch ohne diesen menschlichen Offenbarungsträger der Welt fühlbar macht (totus extra hominem). Und keine Christologie kann richtig sein, die nicht einen nach den Gesetzen der menschlichen Entwickelung wahrhaft sich entfaltenden historischen Jesus verstehen kann. So als die Grenzwächterin für die historische und metaphysische Würdigung des Problems hat die reformierte Christologie zu gelten. Für die positive religiöse Förderung der Aufgabe hat sie keine zureichenden Mittel. Die Überzeugung des Glaubens, daß die vollkommene Offenbarung Gottes für uns eben doch nur als menschliche Offenbarung, nicht sonst in dem göttlichen Wirken in Welt und Geschichte vorhanden ist, daß also das totus extra hominem religiös ein Trugschluß ist, und daß wir gerade in der menschlichen Form allein die volle Gottheit empfangen, — wird ihn immer verhindern sich in der reformierten Bahn der Christologie zu beruhigen. Die Zweinaturenlehre in ihrer Abneigung gegen die communicatio idiomatum kann das letzte Wort der Christologie nicht sein.

In der lutherischen Christologie regt sich der unmittelbar religiöse Trieb der Lehre. Ihr Hauptanliegen ist, daß in dem Menschen und seinem menschlichen Leben sich der Gemeine die Fülle der Gottheit zu ihrem Heile erschließt, daß wir Gott nir-

gends anders suchen, also ihn nicht metaphysisch, sondern religiös erfassen sollen. Sie fühlt es, daß mit den metaphysischen Gegensätzen von endlich und unendlich hier nichts gethan ist, — daß es sich um eine andere Überweltlichkeit handelt, als sie sich in räumlicher und zeitlicher Unermeßlichkeit ausprägen läßt. Sie fühlt es auch, daß die Gottheit Christi, welche für den Glauben in Betracht kommt, nichts zu thun hat mit den „nicht mitteilbaren“ Eigenschaften, d. h. mit Gottes verborgenem Sein in sich selber, daß sie wenigstens unmittelbar, nur in den mitteilbaren Eigenschaften Gottes hervortritt, d. h. als die Offenbarung des auf die Welt (uns) bezogenen göttlichen Lebens (Wirkens). Das alles lautet zukunftsvoll und befriedigend — und der Christus der Lutheraner ist wirklich eine einheitliche Persönlichkeit, welche Gegenstand des Glaubens sein kann.

Aber mit Recht sehen die Gegner in der dogmatischen Ausführung dieser Gedanken Schwierigkeiten der bedenklichsten Art. Schon daß von der Welt, statt von der Christenheit resp. dem Heilswerke aus, die Gottheit Christi begriffen wird, schmälert den religiösen Wert dieser Aussagen. Denn nur das ist unser wirkliches Glaubensinteresse, daß uns Gott, wie er auf uns zu unserem Heile bezogen ist, in Christo offenbar wird. Ob das Gesamtverhältnis Gottes zur Welt in dieser seiner menschlichen Offenbarung mit gegeben ist, das können wir zunächst weder wissen noch behaupten. Denn auch die Herrschaft über die Welt, welche uns in Christus gegeben resp. verbürgt ist, — hat damit nichts zu thun. Sie hängt nur davon ab, daß wir in ihm mit Gottes Willen eins werden, also allmächtig und gewiß, das Ziel der Welt zu sein.

Und dieser Irrtum führt die Lutheraner von der richtigen Auffassung auch insofern ab, als sie dem Verhältnisse zur Welt zuliebe, also um eine ganz andere Weltbeherrschung zu garantieren, als der christliche Glaube sie verlangt, die Überweltlichkeit Christi doch wieder metaphysisch, als Allwissenheit, Allmacht 2c. metaphysischer Art beschrieben. Damit traten sie selbst in das Gebiet ein, gegenüber welchem die reformierte Kritik ihr volles Recht behält.

Und da die Lutheraner zugleich die Voraussetzungen der Zwei-

naturenlehre festhalten, so entstehen Häufungen von Aussagen, die neben einander keinerlei religiösen Wert mehr haben. Was soll die Übertragung der Gottheit auf Christi Menschheit, wenn doch daneben innerhalb derselben Person Christi die wirkliche göttliche Person des Sohnes Gottes unveränderlich bleibt? Es soll freilich nach der lutherischen Absicht keine doppelte Gottheit entstehen; — denn auch die Gottheit der menschlichen Natur soll ja das Eigentum der göttlichen Natur bleiben, und der Menschheit nur als der Trägerin der fortwährenden göttlichen Offenbarung zukommen. Aber es bleibt doch der Eindruck einer unnötigen Häufung von Wundern. Das Organ der Gottheit tritt in eine Stellung ein, die für ein Organ zu hoch ist, und doch bleibt es nur ein unselbständiges Organ. Und die Schriftbeweise, welche aus der neutestamentlichen, also aus einer so ganz anders orientierten Christologie stammen, taugen wenig dazu, diese kühnen Gedanken zu tragen.

Endlich aber kann diese Christologie nicht ausgedrückt werden, ohne die historische Betrachtung Jesu unmöglich zu machen. Wohl soll die Lehre vom Stande der Erniedrigung die dringendsten Ansprüche der historischen und historisch-dogmatischen Betrachtungsweise befriedigen. Aber schon an sich ist diese Lehre ein Notbehelf. Wohl würden wir es verstehen, daß die ganze göttliche Fülle, die in dieser Menschheit zum Ausdrucke kommen soll, ihr im Anfange nur prinzipiell, als Anlage, gegeben würde, und erst durch einen historisch-ethischen Lebensprozeß zur geschichtlichen Wirklichkeit und zur bewußten Entfaltung käme. Und das hätte die lutherische Christologie an sich festhalten können. Indem sie zwischen der incarnatio und conceptio, zwischen der prinzipiellen (ewigen) Gottesthat und ihrer zeitlichen Entfaltung unterscheidet, hätte sie folgern können: der Sohn Gottes ersieht sich ein Gefäß seiner Offenbarung und eint es sich in seinem ewigen Willen. Aber indem er es zu weltlicher Wirklichkeit ruft, will er in demselben nur nach den Gesetzen eines geschichtlichen und ethischen Menschenlebens offenbar werden. Das Leben Jesu ist religiös betrachtet das Fleischwerden des Logos, ethisch betrachtet die sittlich-religiöse Vollendung des Trägers der Aufgabe des Reiches Gottes.

Aber thatsächlich vermag die Dogmatik der Lutheraner sich nicht in diesen Grenzen zu halten. Sie braucht für ihre Abendmahlslehre und andere ihrer Voraussetzungen eine den geschichtlichen Gesetzen entzogene göttliche Majestät der Menschheit Christi auch auf Erden. Deshalb will sie die ganze Fülle der Gottheit in der Menschheit Christi auf Erden so vorhanden denken, daß sie sich, je nach dem freien Willen der Person, in jedem Augenblicke auch wirkend zeigen kann und sich thatsächlich hie und da so zeigt. Damit aber ist jede Möglichkeit einer geschichtlichen Auffassung Jesu aufgehoben. Sein Leben wird der Hauptsache nach doketisch. Und auch abgesehen davon mutet doch diese ganze Lehre unserer Vorstellung Unmögliches zu. Wie soll eine allwissende Menschheit lernen und doch nicht aufhören die Potenz der Allwissenheit zu besitzen? Und wie soll das persönliche Leben Christi gedacht werden? Wenn der Logos mit seiner Menschheit wirklich so eins ist, daß er, ob auch nicht räumlich begrenzt, doch so wenig außerhalb ihrer ist, wie sie außerhalb seiner, wie soll man sich denn ein Wirken des Logos auf die Welt denken, welches nicht durch die Menschheit hindurchgeht? Denn er soll doch weder selbst auf eine solche Wirksamkeit verzichten, noch soll er sie für gewöhnlich durch seine Menschheit hindurch vollziehen. Wie soll eine allwissende, allmächtige rc. Persönlichkeit zugleich menschlich unwissend, werdend und leidend sein, — wenn mit der Einheit des Personenlebens und -bewußtseins wirklich so völliger Ernst gemacht wird, wie die lutherische Lehre will? Wie soll eine lebendige Persönlichkeit für e i n e Seite ihres Lebens auf das B e w u ß t s e i n verzichten, welches sie doch nach der andern immer noch besitzt? Wie kann die göttliche Persönlichkeit schlechthin wirksam sein und doch ruhen in Beziehung auf das ihr persönlich geeinigte menschliche Leben? Bei Katholiken und Reformierten fallen hier mit den kühneren Gedanken auch die unlösbaren Schwierigkeiten weg.

Das alles aber sind keine Paradoxa des Glaubens, die man in unmittelbarer Glaubensgewißheit hinzunehmen hätte. Denn der Glaube an Christi Werk und Gottheit hängt nirgends mit ihnen zusammen. Es sind einfach dogmatische Widersprüche, die beweisen, daß mit den richtigen Trieben dieser Lehre falsche und

widerspruchsvolle Elemente gemischt sind. Ja der wirklich sittliche Wert des Christuswerkes, vor allem des Leidens, wird bei dieser Auffassung auf das bedenklichste gefährdet. Denn sittlichen Wert empfängt das Leiden, wenn die Persönlichkeit die aus dem äußeren Zusammenhange der Dinge berufsmäßig ihr entgegentretenden Hemmungen in der Kraft der Besonnenheit und Geduld überwindet und zum Stoffe für den auf das Berufsziel gerichteten sittlichen Willen macht. Dagegen ist es keineswegs sittlich, solche Hemmungen sich freiwillig zu schaffen oder doch sie bestehen zu lassen, wenn sie in jedem Augenblicke ohne Aufgeben des sittlichen Zweckes durch den Willen aufgehoben werden könnten. Das ist ein sittliches Abenteuersuchen, ein bloßes Bewähren der Willenskraft, nicht ein Opfer an den Gotteswillen, welcher uns nie in selbstgewählten Aufgaben, sondern immer in der Form der Berufspflicht entgegentritt. Es rächt sich immer die naturalistische Vorstellung, als ob das Leiden selbst, als Summe von auf uns gelegten Übeln, irgendeinen Wert für unsere Persönlichkeit haben könnte.

Der richtige Weg kann nicht zweifelhaft sein. Nicht eine Abschwächung der eigentümlichen Kraft der lutherischen Gedanken kann zum Ziele führen; denn sie sind wirkliche christliche Glaubensgedanken. Nur ihre rücksichtslose Durchführung. Ihre Lösung aus den Banden der Zweinaturenlehre, die, so ganz anderen Glaubensinteressen dienend, mit denselben veraltet ist. Nicht der Vorwurf des Monophysitischen darf uns schrecken, wohl aber wird die altreformierte Warnung vor Marcionitismus, d. h. vor doketischer Auffassung der Menschheit Christi an ihrem Orte zu beherzigen sein. In der Menschheit die Gottheit zu finden, aber die Gottheit als der Gemeine zu ihrem Heile sich zuwendende — diese Gottheit fernzuhalten von den metaphysischen Gegensätzen, die nicht hierher gehören —, und sie nicht als Person neben der Menschheit zu suchen, sondern in dem persönlichen menschlichen Leben als zeitliche Offenbarung des ewigen persönlichen Lebens Gottes, — dahin weist die lutherische Christologie.

Die Lehre von der Gottheit Christi mit Verzicht auf das Schema von den zwei Naturen.

Kapitel IX.

Die Christologie in ebionitischem und gnostischem Sinne weitergebildet.

1. Die neuere Geschichte unseres Dogma, soweit sie ein dogmatisches Interesse hat, läßt sich im ganzen als Geschichte der Auflösung der Lehre von den zwei Naturen Christi bezeichnen. Kein einziger Versuch von selbständiger Bedeutung bewegt sich in dem Schema der alten Lehre. Die Gedanken, welche in der Reformationszeit sich noch in dem engen Raume der kirchlichen Lehre regen, erhalten freieres Feld und entfalten sich und erproben ihre größere oder geringere Lebenskraft. Es kann uns dabei nicht in Verwunderung setzen, daß wir christologischen Gestaltungen begegnen, welche den Anfängen dieses Dogma aus der Zeit vor dem Konzile von Nicäa sehr ähnlich sind. Denn da die kirchliche Lösung als zureichende sich geschichtlich nicht erprobt hatte, mußten die Versuche, aus dem von der Kirche beschrittenen Irrpfade herauszukommen, sich zunächst wieder zu dem breiteren Felde der primitiven Lösungen des Glaubensproblems zurückbewegen. Ganz gleichwertig freilich können diese neueren Versuche den alten niemals sein, da sie von einer ganz anderen Weltanschauung, vor allem von einer ganz neuen Anthropologie getragen werden. Größerer ethischer Ernst und größere Abneigung gegen die Naturmagie der antiken Naturreligion zeichnen alle neueren christo-

logischen Versuche vor den altkirchlichen aus, — mit Ausnahme der Lehre von der Kenosis des Logos.

2. Die Lehre der großen christlichen Parteien von der Gottheit Christi bewegte sich noch lange in dem Geleise der dargelegten Formen, obwohl schon seit Buddeus die Energie der lutherischen Behauptungen erlahmt und die Neigung sichtbar wird, den Ansprüchen der geschichtlichen Betrachtungsweise und der „vernünftigen" Weltanschauung entgegenzukommen. Mit kühner und energischer Entschlossenheit haben dagegen die Socinianer mit der kirchlichen Trinitätslehre auch die alte auf die Zweinaturenlehre gebaute Anschauung von Christi Gottheit zurückgewiesen, und eine Christologie auf Grundlage ihrer eigenartigen Anschauung von den Heilswirkungen des Christentums gebaut.

Wie die alte griechische Theologie, so sieht auch der Socinianismus das Wesentliche des Christentums in dem Besitze des ewigen Lebens, welches dem Menschen, als weltlichem Wesen, an sich fremd und von ihm, als sündigem Wesen, verwirkt ist [1]).

Aber die Einführung dieses ewigen Lebens in die menschliche Natur erklärt der Socinianismus nicht durch einen wunderbaren Naturprozeß, sondern auf dem Wege der Belehrung. Es kommt nur darauf an, den Gnadenwillen Gottes, welcher uns die Unsterblichkeit schenken will, zu erkennen, und in der Kraft dieser Erkenntnis dem richtig verstandenen sittlichen Gotteswillen zu genügen, wozu die menschliche Natur in ihrer Vernunft und Freiheit völlig befähigt ist. So treten uns also hier in moderner und rationellerer Form dieselben Gesichtspunkte entgegen, welche uns in den Kreisen des alten Heidenchristentums nicht selten begegnen. Über die Weltlichkeit hinausgehoben zu werden durch die Erkenntnis des Liebeswillens Gottes, und sich diese Erhebung zu sichern durch moralische Leistung, das ist für die Socinianer wie für die Kreise des Hermas oder die des Justin und Clemens die eigentliche Aufgabe. Das Christentum ist eine Tugendschule vollkommener Art, nicht eine von den Kräften einer höheren Welt getragene Gemeine.

---

1) Catechismus Racoviensis, S. 40. 41.

Die Bedeutung Christi für die Seinen beschränkt sich demnach auf zwei Gesichtspunkte. Er ist zuerst der Verkündiger des göttlichen Liebeswillens und der wahren Sittlichkeit. Aus diesem Gesichtspunkte heraus hatte die alte griechische Kirche seine Gottheit verstanden und ihn als die volle menschliche Erscheinung des Logos aufgefaßt. Die Socinianer in ihrer nüchternen, dem griechischen Realismus fremden Weltanschauung sehen dazu keine Veranlassung. Wohl wollen sie Christi wunderbare Zeugung, also seine besondere Ausrüstung zu seinem Offenbarungswerke betonen [1]). Wohl denken sie ihn in den Himmel verzückt, um dort das Geheimnis des Gotteswillens zu lernen [2]), ganz wie die Theologie des Islam von einer gleichen Metaphysik aus sich die Ausrüstung Muhammeds vorstellt. Auch betonen sie die in Christi Wundern, sowie in seinem heiligen Leben und Sterben liegende Thatpredigt des Willens Gottes [3]). Aber eine „göttliche Natur" in Christus können sie nicht zugeben. Christus ist nichts als ein Mensch [4]), — wenn auch ein wunderbar ausgestatteter Mensch. Und gerade das ist nach der Ansicht dieser Theologie für seine Bedeutung als unser Vorbild von der höchsten Wichtigkeit [5]), und das allein stimmt mit seinem biblischen Bilde, gemäß welchem er stets als ein frommer Mensch Gott und nicht sich selber die Ehre giebt [6]). So fehlt dem auf Moral und Lehre gerichteten Geiste der Socinianer alles Verständnis dafür, daß sich Gott nicht in Lehrformen sondern in Lebenskräften uns erschließt, und daß wir einen Menschen, in welchem Gottes Wille für uns sich vollkommen offenbart, darum nicht mehr zur Welt, sondern zum Leben Gottes zu zählen haben.

Für die Gottheit Christi, soweit sie dieselbe zugeben, finden die Socinianer in einem anderen Zusammenhange Raum. Die Gläubigen sollen in Christus die Gewißheit ihres Sieges über die Welt haben. Daß sich der Liebesrat Gottes für sie durch den Widerstand der Welt hindurch verwirkliche, daß ihnen das ewige Leben wirklich zuteil werde, dafür muß die Macht ihres

1) Catechismus Racoviensis, S. 96. — 2) a. a. O., S. 194. 195. — 3) a. a. O., S. 193. 374 ff. — 4) a. a. O., S. 95. 97. — 5) a. a. O., S. 189. 190. — 6) a. a. O., S. 100. 184.

Königs bürgen. Das ist derselbe Gesichtspunkt, welcher in der ältesten christlichen Gemeine ohne Zweifel ebenfalls der herrschende war. Nur sieht das, was einst die Glut weltüberwindender Begeisterung war, im Socinianismus mehr wie eine verständige Reflexion, ja im Grunde wie eine nur halb freiwillige Konzession an die Schrift aus.

So ist der Mittelpunkt des Werkes Christi nicht sein Tod als erlösender. Nicht in ihm tritt uns die Gottheit seines Wesens entgegen. Er ist eigentlich nur als der Durchgangspunkt bedeutsam für seine Auferstehung [1]), für seine Erhebung in das königliche und priesterliche Amt und für seine Erhöhung zu der „Gottheit", welche auch von Kreaturen als Bezeichnung der höchsten Macht ausgesagt werden kann, in welcher sie Gott nach seinem Willen vertreten [2]). In diesem Sinne kann man den erhöhten Christus Gott nennen [3]). Man soll ihn anbeten, — aber ohne zu vergessen, daß ihm diese Anbetung nur als dem Werkzeuge Gottes gilt [4]). Gott hat ihm alle Macht über die Welt gegeben, so daß er seine Gläubigen schützen und in Ewigkeit bewahren kann [5]). Und wie er das als König vermag, so will er es und führt er es aus als Priester [6]). So ist Christi Gottheit im Systeme der Socinianer der Ausdruck nicht für den überweltlichen Charakter seiner Persönlichkeit, sondern für eine erst in der Erhöhung ihm zuteil gewordene Machtstellung und Würde. Eine gewordene Gottheit kommt ihm zu. Und eine Gottheit, welche nicht auch den Seinen mitgeteilt werden kann, sondern ihn von denselben wie durch ein zufälliges individuelles Los unterscheidet. Und gerade auf dem Gebiete soll diese Gottheit geworden sein, auf welchem Gott und Welt als Gegensätze einander gegenüberstehen, auf dem Gebiete der Weltregierung im Sinne weltlicher Macht über die Welt. So ist die socinianische Lehre von Christi Gottheit schlechthin unbefriedigend. Und es ist leicht genug zu sehen, daß, wenn nicht Schriftstellen und die Gegner drängten, aus den socinianischen

---

1) Catechismus Racoviensis, S. 386. 387. (483). — 2) a. a. O., S. 78. — 3) a. a. O., S. 236. — 4) a. a. O., S. 237 ff. 246. 248. — 5) a. a. O., S. 457. 472. — 6) a. a. O., S. 476.

Prämissen nichts weiter hervorgehen würde, als die Annahme eines inspirierten prophetischen Mannes, der in Wort und Vorbild den Liebeswillen Gottes und die wahre Sittlichkeit kundgethan und uns so den Weg der Tugend und der Kraft dazu durch die Hoffnung auf das ewige Leben offenbart hat. Denn es ist nicht abzusehen, warum die Sorge für die diesem Lehrer Anhängenden und nach seiner Lehre Handelnden, die Sorge für ihre wirkliche Erfüllung mit dem ewigen Leben und für ihren Sieg über Versuchung und Feindschaft der Welt, nicht einfach den Wirkungen seiner Lehre und seines Beispiels einerseits, der weltregierenden Macht ihres Gottes und Vaters anderseits, überlassen werden sollte.

3. Diese Folgerungen zieht nun der Rationalismus mit mehr oder minder Folgerichtigkeit. Je entschiedener er sich von der Eschatologie und von dem, was ihm in der Schrift als bloßes Bild und als Phantasie erscheint, abwendet, desto mehr wird ihm Jesus einfach zum Tugendlehrer und zum Vorbilde der Tugend, und was die Theologie noch mehr von ihm aussagt, das sind im Grunde nur Wiederklänge der biblischen Ausdrücke oder gutgemeinte Worte der Verehrung und Anerkennung für die einzigartige sittliche Schönheit Christi. Bei dieser Lehrentwickelung aber hört die Bedeutung Christi für die Glaubenslehre überhaupt auf. Er gehört wie Moses und Muhammed in die Prolegomena zur Dogmatik, nicht in diese selbst. Denn unser Verhältnis zu Gott und das Werden unseres Heils ist nirgends mehr durch unseren Zusammenhang mit seiner Person bedingt. Die religiös-ethische Lehre, welche er verkündigt hat, genügt auch ganz abgelöst von seiner Persönlichkeit, um den gesamten Inhalt des Prozesses zu erklären, mit welchem sich die Glaubenslehre zu beschäftigen hat, des Prozesses, in welchem aus dem natürlichen Menschen ein Gotteskind und ein Kind des ewigen Lebens wird. Die Zweinaturenlehre ist aufgegeben, aber mit ihr das Zentrum des christlichen Glaubensinteresses. Ein historisches Verständnis Jesu ist ermöglicht, aber auf Kosten des religiösen Verständnisses seiner Person. Hier kann der Weg einer gesunden Lehre von Christi Gottheit nicht liegen.

4. Das Verständnis der Gottheit Christi kann nicht in

dem gesucht werden, was seiner Person erst nach ihrer Verklärung zuteil geworden ist. Denn von da aus führt uns überhaupt kein wirkliches Glaubensinteresse zur Annahme seiner Gottheit. Da wir uns durch Christus als Kinder Gottes wissen, so haben wir in Gottes Vaterwillen alle Bürgschaft für unseren Sieg über die Welt, deren wir bedürfen. Wir brauchen keine besondere solche Bürgschaft durch eine Weltherrschaft Christi uns zugute. Er selbst hat uns gelehrt, zu unserem Vater und nicht zu sich zu beten. — Und eine „Gottheit", die Christus erst im Laufe der Zeit beigelegt wäre, also sich nicht aus dem Wesen seiner Person ergäbe, sofern er seine Gemeine gestiftet hat, — kann immer nur ein überschwenglicher Ausdruck für einen erreichten Zustand sein, durch welchen doch keinenfalls die Person selbst aus den Schranken der Welt herausgehoben wird, welche es also auch niemals rechtfertigen kann, daß wir uns religiös von Christus abhängig erachten. Nur wenn uns in ihm etwas wahrhaft Göttliches entgegentritt, können wir eine solche Stellung zu ihm gegenüber dem Vorwurfe des Götzendienstes rechtfertigen. Denn die λεγόμενοι θεοὶ καὶ κύριοι sind als solche von der religiösen Verehrung ausgeschlossen. Was aber wesenhaft göttlich ist, das kann es nicht erst durch eine Veränderung der Lebensbedingungen werden, das kann nicht auf weltliche Weise, d. h. durch die Zeit und durch neue Daseinsformen, seine Gottheit empfangen. — Diese eschatologische Auffassung der Gottheit Christi zerstört endlich auch die wahren Grundlagen der Erfahrung der Gemeine von Christi Gottheit. Die Gemeine weiß sich durch den verklärten Inhalt seines irdischen Lebens (seinen Geist) über die Welt erhoben und durch sein Erdenwerk mit Gott verbunden. Von dem Zustande des Verklärten aber hat sie keinerlei Glaubenserfahrung. Nur von dem Werte seiner Persönlichkeit weiß sie, welcher der gleiche sein muß, auch bei wechselnden Lebensbedingungen. Also muß die Gottheit Christi, an welche die Gemeine glaubt, auch in seiner irdischen Persönlichkeit aufzuzeigen sein. Nur an einer solchen Gottheit kann die Gemeine auch ihrerseits Anteil gewinnen. Wenn es also dem Glauben gewiß ist, daß in Christi Gottheit auch wir zu „Gotteskindern" werden, die nicht aus der Welt,

sondern „von oben stammen“ und „eins mit Gott“ sind, so kann diese Gottheit am wenigsten in einem Zustande Christi bestehen, der ihn von uns schlechthin unterscheidet und ihm rein individuell zuteil geworden ist.

Diese Überwindung der Lehre von den zwei Naturen Christi ist also kein Fortschritt, sondern ein Rückfall in frühere Religionsformen, in die Gesetzesreligion und die heidnische Tugendschule.

---

5. In einem Zurückweichen auf den ebionitischen Standpunkt wird die Vollendung der Lehre von der Gottheit Christi keinenfalls zu suchen sein. Aber auch nicht auf dem Wege der modernen philosophischen Spekulation, den man — bei aller Anerkennung der großen Verschiedenheit beider — doch wohl ein Einlenken auf die gnostische Bahn nennen kann. Man kann alle Hochachtung vor der Förderung haben, welche auch der Lehre von der Gottheit Christi aus der großartigen Gedankenarbeit erwachsen ist, die sich von Kant bis Hegel vollzogen hat. Aber daß dieselbe nicht unmittelbar für die dogmatische Aufgabe zu verwenden ist, das muß nicht minder entschieden behauptet werden.

Die dogmatische Überzeugung von Christi Gottheit ruht allein auf den religiösen Wirkungen, durch welche Jesus von Nazaret eine neue Menschheit göttlichen Wertes, als Ausgangspunkt für den in jedem der Seinen sich vollziehenden Prozeß der Wiedergeburt hervorgerufen hat. Den richtigen Ausdruck für die Erfahrung von diesen religiösen Wirkungen sucht der Glaube, in dem er die menschliche Person des Stifters der Gemeine in ihrer Bedeutung für das von ihr ausgehende menschliche Leben als göttlichen Wertes beurteilt. Und was in diesem Werturteile in Wahrheit enthalten sei, danach fragt die weitere dogmatische Arbeit.

Für die philosophische Arbeit dagegen bildet diese Erfahrung nirgends den Ausgangspunkt. Einzig und allein J. G. Fichte hat in einzelnen Äußerungen eine wirkliche Annäherung an die christliche Auffassung der Frage gewonnen; aber auch er nur vorübergehend und ohne die Folgerungen des christlichen Glaubens

zuzugestehen [1]). Bei Kant handelt es sich um einen Vorgang innerhalb des geistigen Lebens der einzelnen Menschen, zu welchem der historische Jesus höchstens rein geschichtlich den äußeren Anstoß gegeben hat und welcher sich völlig ohne inneren Zusammenhang mit ihm und ohne Abhängigkeit von der Art des in ihm erschienenen Lebens entfaltet. Bei Hegel ist in dem Prozesse des Bewußtwerdens des absoluten Geistes im Endlichen, also in dem Lebensprozesse der Gottmenschheit, der historische Jesus im Grunde nur ein einzelnes Erscheinungsmoment. Es kommt in Christus nicht etwas Neues, schöpferisch Fortwirkendes in die Menschheit hinein, sondern die stets vorhandene substantielle Einheit Gottes und des Menschen wird zu einer menschlich bewußten. Der wahre Gottmensch ist die Menschheit selbst, in welcher Gott sich in seiner Fülle selbst erfaßt. Der historische Jesus verhält sich zu ihr wie eine wirkliche „Erniedrigung“, d. h. wie die geschichtliche Erscheinung zu der ewigen Idee des „Gottmenschen“, welche in Gott ruhend sich durch die Menschheit zur Erscheinung bringt, — aber in jedem einzelnen nur relativ und weltlich erscheint [2]).

So wird der historische Jesus zum bloßen Gegenstande geschichtlicher Betrachtung. Der *ἀνὼ Χριστὸς* ruht nur vorübergehend auf ihm als einem Individuum und verläßt ihn da, wo er der Endlichkeit seinen Zoll entrichtet [3]). Wie einst zwischen Gnosis und Ebionitismus, so sind auch zwischen den christologischen Urteilen dieser neuen Gnosis und des neuen Ebionitismus vielfache Berührungspunkte in dem gemeinsamen Urteile über Jesus als Einzelwesen vorhanden. Vielfach bedarf es, wie bei Strauß, nur der Veränderung weniger Redensarten, um von dem einen auf den anderen Standpunkt überzutreten.

Aus dieser philosophischen Entwickelung in ihrer Gesamtheit hat die Theologie auch für die christologische Aufgabe sehr Wertvolles zu lernen, vor allem für die richtige Unterscheidung der

---

1) Vgl. „Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie“, nach den Grundzügen ihrer Entwickelung dargestellt von Dr. Friedrich Zimmer (1878), S. 143—145, vgl. S. 163—167. — 2) Darin liegt die scheinbare Ähnlichkeit mit der lutherischen Christologie. — 3) Darin liegt eine Verwandtschaft mit der reformierten Christologie.

historischen und dogmatischen Beurteilung Jesu, für das Verhältnis des geistigen Lebens im Menschen zu der Welt und zu Gott und für die Beurteilung der Gottmenschheit als des Zieles der irdischen Welt. Aber es kann nicht zweifelhaft sein, daß eine so ganz anders gerichtete Auffassung der Aufgabe jedes unmittelbare Vergleichen und Ausgleichen unmöglich machen muß, und daß es die christlich-dogmatische Aufgabe nur verwirren kann, wenn man sie mit den Mitteln und der Terminologie einer so ganz anders gerichteten Entwickelung fördern will.

Vollständig aber würde es uns vom Ziele ablenken, wenn wir auf die Träume einer phantastischen Naturphilosophie eingehen und das christologische Dogma mit ihnen ausgleichen wollten. Geschehen ist das zu allen Zeiten in der christlichen Kirche von der Zeit der Gnosis und des Manichäismus, und von der pantheistischen deutschen Mystik an bis auf die geistreichen Singularitäten Böhmes und auf die Ideeen des späteren Schelling, Ötingers und Baaders. Die Geschichte des christlichen Dogma von Christi Gottheit aber kann an diesen Gebilden vorübergehen [1]).

1) Die interessante Vergleichung dieser Philosopheme über die Gottmenschheit und Christus in uns mit den Tendenzen der deutschen Mystik, sowie mit den Äußerungen Münzers und der alten Wiedertäufer, liegt außerhalb unseres Zweckes; vgl. bei Dorner, Geschichte der protest. Theologie, S. 131. 185.

Kapitel X.

Die Lehre von der Kenosis des Logos.

1. Eine Fortbildung der Lehre von Christi Gottheit auf der Bahn des lutherischen Schema der communicatio idiomatum mit mehr oder minder folgerichtiger Überwindung der Zweinaturenlehre wird in dem äußerst zahlreichen Kreise von Theologen lutherischer Parteirichtung angestrebt, welche die lutherische Lehre von der Selbstäußerung des „Gottmenschen" inbezug auf seine menschliche Natur zu einer Selbstentäußerung des Logos selbst für die Dauer des Standes der Erniedrigung weiterbilden wollen. Sie stellen also ein wirkliches genus ταπεινωτικόν neben das genus majestaticum, und zwar so, daß für den Stand der Erniedrigung das genus ταπεινωτικόν Geltung hat, d. h. die göttliche Natur in die Zustände eingeht, welche einem werdenden irdischen Menschenleben entsprechen, während für den Stand der Erhöhung des genus majestaticum Platz greift, d. h. die menschliche Natur nun in die Zustände der göttlichen eingeht. So wird allerdings ein einheitliches Leben des irdischen, sowie des verklärten Gottmenschen erreicht. Die lutherische Grundforderung „λόγος non extra carnem" kann festgehalten werden. Denn der depotenzierte Logos braucht kein über die Grenzen einer werdenden Menschheit hinausgehendes Selbstbewußtsein und Wirken. Und die verklärte Menschheit bietet dem Logos das zureichende Organ für sein gesamtes Wirken. Freilich erweckt es von vornherein

theologisch kein günstiges Vorurteil für diese Versuche, daß die communicatio idiomatum sich auf diese Weise thatsächlich in eine den beiden Ständen der alten Kirchenlehre entsprechende Mehrheit zeitlicher Akte umsetzt. Die lutherische communicatio idiomatum ist ein einheitlich prinzipieller Akt, welcher dem thatsächlichen Anfange der Menschheit des irdischen Christus voraufgeht, und als eine höhere (übersinnliche) Wirklichkeit den bleibenden Hintergrund des weltlich verlaufenden Lebens Christi bildet. Die Majestät der Menschheit Christi ist vorhanden, sobald dieselbe als Offenbarungsstätte Gottes einen über die Welt erhobenen Wert empfangen hat. Sie mag dann noch eine Zeit lang zögern, sich auch in weltlicher Weise fühlbar zu machen. Aber dem überweltlichen Maßstabe nach ist sie immer vorhanden. Nach der kenotischen Theorie dagegen ist die Gottheit zunächst so weit davon entfernt, der von ihr angenommenen Menschheit einen überweltlichen Charakter mitzuteilen, daß sie vielmehr ihrerseits einen weltlichen Charakter annimmt. Erst durch einen zeitlichen Entwickelungsprozeß, der freilich im Grunde ein Naturprozeß höherer Art bleibt, wird der Logos, indem er sich selbst aus der weltlichen Daseinsform erhebt, zugleich für seine Menschheit die Ursache überweltlichen Daseins. — Auch wird die Grundidee aller kirchlichen Christologie, daß die Gottheit, ein Organ ihrer Offenbarung sich setzend, dieses Organ ihrerseits zu bestimmen hat und nicht von ihm bestimmt werden kann, — in den sehr modernen oder wenigstens früher immer nur in sehr außerhalb der kirchlichen Entwickelung stehenden Kreisen auftauchenden Gedanken umgesetzt, daß die Gottheit, um sich in wahrhaft menschlicher Form zu offenbaren, selbst in die Form des weltlichen Daseins sich niederläßt und sich aus derselben als eine bereicherte wiedergewinnt. — Aber es könnte ja an sich möglich sein, daß hier die Ergebnisse einer reicher gewordenen Erkenntnis von dem Wesen Gottes und des Menschen die unzureichenden Voraussetzungen der Kirchenlehre mit Recht korrigierten. Und daß in dem Gedanken einer in freier Liebesallmacht zu unserem Heile geschehenden Selbstentäußerung der Gottheit eine gewisse religiöse Großartigkeit liegt, wenn auch mehr im Stile der Naturreligionen, das kann ja keinenfalls geleugnet werden. Wir

werden deshalb diese Theorie zu prüfen haben. Und wir können uns darauf beschränken, aus dem großen Kreise ihrer Vertreter drei Repräsentanten auszusondern, welche diese Idee vom spekulativen, vom kirchlichen und vom biblischen Standpunkte aus verteidigen: Liebner, Thomasius, Geß.

2. Schon Schneckenburger in seiner glänzenden Kritik des ersten Versuches von Thomasius, die Kenose des Logos zu begründen [1]), hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß der Stammbaum dieses Theologumenon keineswegs kirchlich untadelhafter Art ist, sondern zunächst auf Zinzendorf zurückführt, der in seiner gegen theologische Schulform durchaus gleichgültigen, nach Effekt und auf die Gefühlsnerven wirkenden Bildern haschenden, dilettantischen Lehrweise eine solche Kenose des Sohnes Gottes mit einer Kühnheit vorgetragen hatte, wie sie sich unter den gegenwärtigen Vertretern dieser Ansicht freilich nur bei Geß ähnlich findet. Der Sohn Gottes, der Weltregent und Weltschöpfer, giebt seinem Vater das Weltregiment und wandelt sich zu einem wirklichen Menschen, der zunächst nichts ist als ein Mensch. Er thut das auf die Bedingung hin, daß der Geist ihn durch die Welt begleite und daß der Vater ihm bei der Erhöhung die Weltherrschaft wiedergebe. Auf Erden hatte er seine eigene Majestät hinter der Wolke, wie die Gläubigen den heiligen Geist, d. h. er hatte sie nur im Glauben. Die beiden göttlichen Personen des Vaters und Geistes hatten ihn zwischen sich [2]). Diese christliche Mythologie, welche das Geheimnis der göttlichen Trinität in eine sentimentale Familiengeschichte umsetzt, dient der Christologie, welche von ihr ausgeht, zu sehr geringer Empfehlung.

Aber auch wenn wir weiter zurück nach christologischen Gestaltungen suchen, welche sich den Grundgedanken der Kenotiker nähern, so treffen wir sie nirgends auf dem Gebiete der kirchlichen Lehrbildung, sondern überall in den Kreisen der phantastischen Sondertheologie, die den kirchlichen Männern als Schwär-

---

1) Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie rc., 2. Aufl., Beilage S. 196ff. Über Thomasius, Beiträge zur kirchlichen Christologie, Erl. 1845. — 2) Vgl. Schneckenburger a. a. O., S. 200. 211.

merei erschien. Nicht Luther oder seine Freunde nähern sich im Reformationszeitalter den Gedanken der Kenotiker. Nicht einmal die unbesonnen neuernde Theologie der württembergischen Lutheraner. Wohl aber berühren sich manche Gedanken Schwenkfelds und noch mehr die Lehrform Mennos mit denselben.

Zwar hat Schwenkfeld [1]) von einer wirklichen Kenosis des Logos nichts gelehrt. Er will beide Naturen in Christus in ihrer Wahrheit festhalten. Er hat gelehrt, daß der Sohn Gottes nach seiner eigenen göttlichen Natur nicht aufhörte, zu sein, was er von Ewigkeit war. Und er hat für den Stand der Niedrigkeit Christi mehr an ein allmähliches Hineinwachsen der zunächst fleischlich erscheinenden Menschheit in ihre Gottheit und an ein Wirklichwerden der zunächst nur potentiell vorhandenen Göttlichkeit des Menschen Christus gedacht, als an ein Depotenzieren des Sohnes Gottes.

Aber eine Reihe von Gedanken Schwenkfelds erinnert doch lebhaft an die Bestrebungen der Kenotiker. Sein eigentlicher Haß richtet sich gegen die Unterscheidung von Gott und Mensch in Christus, gegen die scholastische Form der communicatio idiomatum und die schweizerische Christologie. Die wahre und bleibende Menschheit des Sohnes Gottes ist ihm nicht seine geschaffene Hülle (σάρξ), die er ja mit dem Tode wieder ausgezogen hat, sondern die von Gott gezeugte, also überweltliche, welche Maria im Glauben empfangen hat. Dieselbe ist also Gott völlig gleichartig, gehört mit zur Trinität und ist schlechthin überweltlich. Während des Erdenlebens Christi war diese Gottmenschheit, in welcher beide Naturen, weil beide göttlicher Art, völlig eins sind, in einer vergänglichen weltlichen Erscheinungsform, im Fleische. Gott ist so gut wie der Mensch in das Leiden eingegangen. Freilich wird das noch so gedacht, daß der Logos seine göttliche Natur zunächst im Himmel behalten habe, und daß nur seine Person Mensch geworden sei. Aber dabei läßt sich im Grunde nicht mehr denken, als bei der Annahme, daß er, seine Herrlichkeit in des Vaters Macht lassend,

1) Vgl. Dorner a. a. O. II. 625 ff. (vgl. Schwenkfeld, Bekenntnis und Rechenschaft von den Hauptpunkten des christlichen Glaubens, 1592).

zunächst persönlich die Zustände der Menschheit, also auch ihr weltliches Dasein teilt. In der Erhöhung hat die Menschheit Christi diese ihre weltliche Erscheinungsform verloren und ist nun völlig überweltlich, deckt sich schlechthin mit der ihr verbundenen Gottheit, gehört als zweite Person mit zur Gottheit und ist nicht als Organ der Gottheit, sondern an sich selbst lebendig machend, sündenvergebend, den heiligen Geist mitteilend. Sie gehört mit zum Glauben an den einigen Gott, ist Gott an Kraft und Ehre ganz gleich. Eine von Gott verschiedene Natur hätte nicht göttliche Eigenschaften annehmen können. Sie ist nun ganz hineingeboren in die Herrlichkeit des Sohnes Gottes.

Deutlich tritt uns hier die Tendenz entgegen, Christi Gottheit und Menschheit als sich schlechthin deckend anzusehen. Im Stande der Erhöhung erscheint Christus auch nach seiner Menschheit in die Trinität erheben. Und im Stande der Niedrigkeit wird doch entschieden auch für die Person des Sohnes Gottes ein dem „weltlichen Zustande" der Menschheit Christi entsprechendes Sein vorausgesetzt, welches ein einheitliches Leiden und Erhöhen gestattet. Nur den letzten Schritt zu thun hat Schwenkfeld sich gescheut. Er rettet durch die Annahme eines zunächst noch nicht vollständigen Menschwerdens Gottes für die göttliche Natur eine Existenz in Gott, die nicht mit von dem Stande der Erniedrigung betroffen wird [1]).

Dagegen Menno geht wirklich zur kenotischen These über [2]). Nach ihm bleibt der Sohn Gottes nur in seiner Substanz und in seinem Liebesratschluß unwandelbar. Thatsächlich dagegen setzt er sich in der Jungfrau in den Keim einer Menschheit um, natürlich in den Keim einer „überweltlichen" Menschheit. Wohl tritt die doketische Seite, welche bei den meisten modernen Kenotikern nur latent in der Annahme einer Zentralpersönlichkeit oder einer metaphysisch-notwendigen Entwickelung Christi zur Vollendung zugrunde liegt, bei Menno in einer mehr gnostischen Weise hervor. Aber seine Grundidee ist doch die kenotische.

1) Also einen Gedanken, der mehr an Martensens und Dorners Andeutungen erinnert, als an die kenotische Lehrform. — 2) Dorner a. a. O., S. 637 ff.; Geschichte der protest. Theol., S. 176 ff.

Der auf Erden mehr oder minder wahrhaftig sich entwickelnde Mensch Jesus ist im Grunde der sich zur menschlichen Seinsform herabstimmende Sohn Gottes. — So tritt uns von allen kirchlichen Gestaltungen der Christologie aus die schroffste Verwerfung des kenotischen Auswegs entgegen. Anklänge dagegen, wenn auch ziemlich entfernte, kommen uns aus den gärenden Kreisen entgegen, welche die gesunde reformatorische Entwickelung von sich ausgeschieden hat.

3. Die Lehre von der Kenosis des Logos, wie sie uns bei Liebner [1]) entgegentritt, zeigt einerseits die weitaus wissenschaftlichste, klarste und dogmatisch vorsichtigste Gestalt, welche diese Lehrform überhaupt produziert, hat und verdient in dieser Beziehung sehr wohl die Anerkennung, welche sie ihrem Verfasser eingetragen hat. Anderseits aber erscheint sie völlig ohne Orientierung an den Erfahrungen, welche die christliche Gemeine von den Wirkungen ihres Stifters macht und ohne dogmatischen Anschluß an die Bedürfnisse des Glaubens, aus welchen die Lehre von der Gottheit Christi zuerst geboren ist und immer wieder geboren werden muß. Wir werden in die Trinitätslehre hineingeführt, nicht so wie die christliche Heilsgeschichte sie uns entgegenträgt, sondern so wie sie aus einem spekulativ entwickelten Gottesbegriffe mit innerer Denknotwendigkeit sich ergeben soll. Freilich sollen wir in dem Begriffe der Liebe, aus welchem die Trinität sich nach Liebner entfaltet, den Zusammenhang mit dem christlichen, in Jesu offenbar gewordenen Gottesbegriffe festhalten. Aber die Liebe selbst erscheint in diesem Systeme nicht als das, was sie in der Offenbarung Christi allein ist, als das Gemeinschaftsuchen Gottes im höchsten persönlichen Zwecke, also als das auf eine Welt persönlicher Wesen und ihren sittlichen Zweck, das Reich Gottes, als seinen eigenen Zweck gerichtete schöpferische Wollen Gottes. Wir sollen sie als eine Art von Naturprozeß höherer Art verstehen, als ein auch das Bewußtsein persönlicher gegenseitiger Gemeinschaft überdauerndes Ausströmen und Einströmen von Lebenskräften in Gott. Während dem

---

1) Th. A. Liebner, Christologie (Die christliche Dogm. aus dem christol. Prinzip dargestellt, Bd. I), 1849.

Neuen Testamente der eine persönliche Gott die Liebe ist, als der, aus welchem das Reich Gottes schöpferisch hervorgeht, und der die Gemeine dieses Reiches und ihr Haupt als mit seinem höchsten Zwecke geeint sich verbunden weiß, — soll hier die Liebe das Innenleben der Gottheit erklären. Das wäre doch nur möglich, wenn der Vater als der eine Gott das persönliche Subjekt dieser Liebe wäre, der Sohn und der Geist aber die aus dem Prozeß der Liebe hervorgegangenen und in ihn aufgenommenen Objekte, — wenn sie also Gott gegenüberständen wie eine ewige Idealwelt [1]). Denn sobald die drei Hypostasen nach kirchlicher Lehre innerhalb des Rahmens der einen Gottheit gedacht werden, ist der sich ergebende Prozeß nicht mehr der der ethischen Liebe, welche Gemeinschaft sucht und setzt, sondern der der Selbstliebe, welche an sich Gemeinschaft ausschließt, also das Gegenteil der Liebe ist. Jede Verwendung des Begriffes der Liebe zur Konstruktion einer immanenten Trinitätslehre muß eine Korruption des biblischen Sprachgebrauches, eine mystische Vermischung von physischen und ethischen Kategorieen, und eine Umsetzung der Trinitätslehre in Tritheismus oder Subordinationismus mit sich bringen. Denn das Wohlgefallen an dem Schönen und Guten ist nicht Liebe, sondern kann höchstens als Ausgangspunkt derselben gedacht werden. Erst wo der Wille zur Gemeinschaft mit dem anderen, zur persönlichen Einheit des Zweckes vorliegt, kann man im biblischen Sinne von Liebe reden. Das aber kann schlechthin nicht vorausgesetzt werden innerhalb desselben Personbewußtseins. Sehr mit Recht hat die Kirchenlehre sich diesen Versuchen gegenüber stets so spröde verhalten.

Aus dieser Vermischung des physischen Ausgangspunktes der Liebe mit ihrem ethischen Begriffe geht nun Liebners ganze Anschauung von der Menschwerdung hervor. Da der Sohn Gottes ursprünglich als ein von dem Vater Gesetztes zu denken ist (129), als Form für den Inhalt, welcher der Vater ist (152), — so

---

1) Dieser Gedanke, wie er bei J. H. Fichte, Weiße u. a. sich findet, hat freilich nicht dogmatischen Wert, würde sich aber wenigstens als innerlich widerspruchslos empfehlen. In voller Naivetät tritt uns diese Auffassung der Trinität bei Geß entgegen.

ist zwar im ewigen Leben der Gottheit die Subordination des Sohnes aufgehoben, weil eine ewige Gegenseitigkeit des Setzens und Gesetztwerdens den Inhalt des Liebesprozesses ausmacht, welchen wir Trinität nennen (150). Aber diese Subordination, als eine beständig aufgehobene, bleibt doch das ewig zugrunde Liegende. Und wenn der ewige Prozeß der Gottheit sich in den zeitlichen Prozeß der Offenbarung umsetzt, dann tritt, was in Gott einheitlich ist, nun in seine Faktoren auseinander. Die Unterordnung des Sohnes, das Sich-zur-Form-machen für den Vater, das Sich-entleeren, um von dem Vater erfüllt zu werden, tritt als erster zeitlicher Akt des gottmenschlichen Lebens hervor in der Kenosis des Logos, welche also bei Liebner mit der Menschwerdung zusammenfällt wie bei den Reformierten, nicht ihr folgt, wie bei den Lutheranern (151. 152. 293). Das Erfülltwerden des Sohnes mit dem Inhalte der Gottheit, das Aufheben seiner Unterordnung wird zum zweiten göttlichen Akte, dem der Erhöhung. In diesem läuft der zeitliche Offenbarungsprozeß wieder in den ewigen Lebens- und Liebesprozeß der Gottheit ein. Nur daß der Sohn nun zugleich als realer Gottmensch und Haupt seiner Gemeine in die Fülle der Gottheit erhoben ist. Von dieser theologischen Seite aus also ist die Menschwerdung einer Selbstentleerung des Sohnes dem Vater gegenüber, bis zur bloßen Form, um geschichtlich, aber mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses, in die völlige Erhebung des Gottmenschen zu der Liebeseinheit der Trinität auszulaufen.

Vonseiten der Menschheit aber entfaltet sich die Christusperson mit gleicher innerer Notwendigkeit. Der Mensch als vernünftige und freie Persönlichkeit ist an sich darauf angelegt, den göttlichen Inhalt in sich aufzunehmen. Er ist zur Religion angelegt, und damit zur Offenbarungsform der Gottheit. So ist die Idee der Menschheit eins mit dem Offenbarungswillen der Gottheit. Und in diesem Gotteswillen ist die Menschheit als capax divinitatis gesetzt. Freilich so wie sich diese Idee der Menschheit zeitlich entwickelt in den Einzelmenschen, sind sie keine vollkommene Offenbarung Gottes. Darum fordert der göttliche Ratschluß, daß diese Idee der Menschheit selbst zeitlich in der Einheit eines Subjektes zur Erscheinung komme, als ein

Zentralindividuum, welches damit zugleich die vollkommene Offenbarungsstätte Gottes, die verkörperte Religion, ist (270 ff.). Dieser Mensch, in welchem der Sohn Gottes Mensch wird, wäre also auch ohne Sünde nötig gewesen, weil erst in ihm die Menschheit ihren Ausdruck und ihr Haupt, und Gott seine ewig gewollte Offenbarung findet (282 ff.). Anthropologisch betrachtet, ist die Menschwerdung die Setzung des menschlichen Subjektes, in welchem die Idee der Menschheit geschichtlichen Ausdruck findet, der vollkommenen persönlichen Vernunft und Freiheit, welche sich zum Gefäße der vollkommenen Offenbarung Gottes eignen, und ihre adäquate Erscheinungsform sind.

Diese Menschheit aber wird als Menschenkeim gesetzt. Die Einheit des Logos und des Menschen, in Gottes ewigem Rate schlechthin vollendet, offenbart sich zeitlich als ein Werden, als ein zeitliches Auseinanderfallen von Form und Inhalt. Dieses Werden soll ein ethischer Prozeß sein. — Aber er soll dennoch mit absoluter Sicherheit vor sich gehen, weil er in der ewigen wesentlichen Freiheit ruht (293). Es soll in Christus ein sich entwickelndes Wissen und Bewußtsein sein, — aber mit wesentlicher Unfehlbarkeit auf Grund der trinitarisch absolut erfüllten Intuition, so daß eigentlich Gott in dem Menschen Christus zum Bewußtsein kommt, wenn der Mensch zuerst ahnend und dann immer klarer seines göttlichen Wesens sich bewußt wird (309 ff.). Jesus soll ein wirklich geschichtliches Einzelwesen sein, aber zugleich sogar nach der Naturseite hin eine Zusammenfassung der Menschheit und aller ihrer Kräfte (299. 311). Wohl soll dabei nicht an eine roh-äußerliche quantitative Zusammenhäufung der menschlichen Kräfte zu einem abenteuerlichen Kompositum gedacht werden (318). Aber der realen Potenz nach sollen doch alle denkbaren menschlichen Anlagen in ihm liegen, — auch wenn er sie, als zu seinem Berufe unnötig, nicht aktualisierte.

In der Menschwerdung also, welche zugleich Kenosis ist, hat der Logos im Anfange so wenig wie der Mensch ein aktuelles Selbstbewußtsein. Er hat sein demiurgisches Wirken aufgegeben. Er muß von der Potenz anfangen. Er hat sein Bewußtsein im Vater, ist noch in diesem verloren. Er kommt erst in der gottmenschlichen Entwickelung durch Vermittelung des Gei-

stes zum Selbstbewußtsein. So ist der Gottmensch zunächst in nichts anderem als in der göttlichen und menschlichen Potenz über andere Menschen erhoben. Erst im Laufe des Menschenlebens kommt er zur aktuellen Entfaltung dieser Potenz nach Maßgabe einer ethisch-menschlichen Entwickelung. Im Stande der Herrlichkeit ist dann die Gottmenschheit allseitig vollzogen und tritt auf absolute und ewige Weise hervor (310. 345 f. 350).

Doch soll nach Liebner auch während des Erdenlebens Christi die Gottheit in ihrem ewigen Leben nicht verändert gedacht werden. Die trinitarische Liebe, das Wesen der Gottheit, bleibt. Gott nimmt nur im Momente des Sohnes die Form des kreatürlichen Werdens, die Succession, in sich auf. Die Zeit ist auseinandergeworfene Ewigkeit. Der Sohn bleibt, was er ewig war. Nur daß er den ewigen Prozeß, in welchem er sich für den Vater entleert und dessen Fülle in sich zurücknimmt, zum zeitlichen macht und in die Entwickelung der mit ihm wesenseins geschaffenen Menschheit eingeht. Wer will diesem Gott, der die Liebe ist, wehren, sein eigenes Leben so von dem Heile der Welt, das ja seinem Wesen gemäß sein ewiger Ratschluß ist, affiziert werden zu lassen? Wer will Gott diese Herablassung zu seinem Geschöpfe wehren? Es entsteht wohl durch die Menschwerdung eine Spannung in der Trinität, aber die der Liebe. Gott, der schon im Anfange das Ende sieht, hat auch im menschwerdenden Sohne ewig das absolut adäquate Objekt seiner Liebe (347 ff.).

Das erste, was an diesem christologischen Versuche auffällt, ist der vollständige Mangel an Rücksicht auf die geschichtlichen Grundlagen der Lehre von der Gottheit Christi. Das geschichtliche Heilswerk, die einzige dogmatisch zulässige Grundlage, von welcher aus das Urteil vollzogen werden kann, daß dieser Mensch Gott sei, kommt im Grunde gar nicht in Betracht, da ja auch ohne dieses Werk die Gottmenschheit sich aus dem Offenbarungsbedürfnisse der göttlichen Liebe und aus dem Bedürfnisse eines die Menschheit zusammenfassenden Hauptes notwendig ergiebt. So bietet diese Theorie eigentlich der dogmatischen Beurteilung gar keine Handhabe. Sie steht wie ein poetisch-philosophischer Traum völlig neben der christlichen Glaubenslehre. Und das Individuum, in welchem die Idee der Menschheit verwirklicht wird,

mutet uns ebenfalls gänzlich in der Weise einer phantastisch-poetischen, aber durchaus außerchristlichen Vorstellung an. Nicht die wirkliche historische Einzigkeit Jesu kommt in Frage, nach welcher er durch seinen Beruf, durch die Hingabe seines Lebenszweckes an Gottes höchsten Zweck mit der ganzen Menschheit, allen Menschen wahlverwandt und schlechthin zentral in der Menschheit ist. Vielmehr kommt die antike Fiktion der Realität der Universalia, der wirklichen Existenz der Idee der Dinge in ihrer ganzen poetischen Unbefangenheit zum Vorschein. Eine „Idee der Menschheit“, durch die Schöpfung in einem Individuum realisiert, — ein Individuum, in welchem der Potenz nach alle Kräfte der Menschheit ruhen, — haben jedenfalls mit dem Gründer der Gemeine des Gottesreiches nichts zu thun und können auf dem Boden der wissenschaftlichen Psychologie nur wie eine fremdartige Erscheinung auftreten. Und Liebner ist nicht einmal konsequent genug, dann wirklich im antiken Sinne diesen Adam Kadmon mit dem Logos geradezu identisch zu denken, also statt der „Gottmenschheit“ eine bloße Kenose des Logos zur weltlichen Erscheinung, ein Fleischwerden des himmlischen Menschen zu lehren.

Aber auch wenn man sich einmal auf den Boden dieser phantastischen Theologie stellt, — man wird von einem Widerspruche zum anderen getrieben. Das Leben des Gottmenschen soll ethisch gedacht werden und ist doch nichts als ein Naturprozeß höherer Art, in welchem der schlummernde Logos so sicher wieder zu sich selbst kommt, wie die Knospe zur Blüte wird. Ringen und Kämpfen, Versuchung und Arbeit, Beruf und Leiden sind ihrem wahren Sinne nach hier ausgeschlossen. Der Gottmensch soll psychologisch verständlich sein. Und doch ist seine geistige Entwickelung nur das Aufwachen allwissend unfehlbarer Erkenntnis aus einem Traume. Es ist ein Prozeß, der in einer Naturreligion nicht ohne Eindruck bleiben würde, in der ethischen Religion des Gottesreiches aber schlechthin fremdartig dasteht.

Und dieser Gott selbst, dessen ewiges Leben sich auch zeitlich auseinanderlegen, d. h. weltlich werden kann, — der sein Bewußtsein in dem Vater verbergen und an ihn aufgeben kann, um es in einem zeitlichen Akte wiederzugewinnen, der die Menschheit

als Bereicherung seines eigenen Lebens in diesem Prozesse gewinnt, — diese Liebe, welche ein Aus- und Einströmen ist, das auch unbewußt sein kann: — das alles ist doch nur auf dem Boden der Naturreligion möglich, wie sie in der Philosophie des idealen Pantheismus erneuert ist. Von dem persönlichen Gottesbegriffe aus kann ein Zeitlichwerden des ewigen göttlichen Lebens nur als eine Offenbarung verstanden werden, welche das Wesen unverändert läßt, und bei welcher der Sohn Gottes als totus in homine zugleich totus extra eum ist. Der Gott der Naturreligion, der pantheistische Gott, dagegen verliert sich in seiner Selbstoffenbarung in der Welt, um sich wieder zu nehmen. Der Gott des Pantheismus, der in der Menschheit offenbar werden will, kann als Idee der Gottmenschheit in die Geschichte eingehend gedacht werden. Und dann wird in dieser Idee der Gottmenschheit, die über den Individuen schwebt, natürlich die Idee der Menschheit mit der Selbstdarstellung der Gottheit geeint gedacht. Aber diese Idee kann von den Individuen nur im Glauben oder im Denken, nicht in geschichtlicher Ausprägung ihrer ganzen Fülle, dargestellt werden. So erscheint Liebners Theorie als eine Vermischung pantheistisch-naturalistischer Gedanken mit theistisch-christlichen Velleitäten. Was vom Standpunkte der Naturreligion, was bei pantheistischer Gottesvorstellung, was bei gnostischer Trennung der Idee der Gottmenschheit von ihrem zeitweiligen menschlichen Träger Jesus, vollkommen verständlich, nur freilich auch als Widerspruch gegen die christlichen Glaubensüberzeugungen verständlich ist, das ist hier auf positiv christliche Voraussetzungen aufgetragen, einfach widerspruchsvoll, und innerlich unmöglich, ein Ausdruck theologischer Willkür. Philosophisch unverständlich, weil auf die christliche Würdigung des geschichtlichen Jesus Rücksicht nehmend, ist die Theorie dogmatisch schlechthin ohne Boden. Völlig unbiblisch ist sie auch völlig unkirchlich. Denn auch abgesehen von dem allgemein kirchlichen Widerspruche gegen eine Kenosis des Logos, trägt sie gerade in ihren Grundzügen viel eher reformierte Färbung als lutherische.

4. Ernsthafter von kirchlichen Interessen und von der Rücksicht auf das lutherische Dogma vom Gottmenschen getragen,

tritt uns die kenotische Theorie bei Thomasius entgegen [1]). Man merkt seinen Ausführungen die Einwirkung der alten Dogmatiker und die Abneigung gegen subjektivistische Willkür an. Um so deutlicher aber erscheint gegenüber der orthodoxen Lehre die logische und dogmatische Schwäche dieses Versuchs.

Nicht von der Schätzung des Erlöserwerkes Christi als eines ebensowohl menschlichen als göttlichen geht Thomasius aus. Wohl hat er gerade in dieser Richtung fruchtbare Gedanken, — wie z. B. da, wo er betont, daß in dem auf das Gottesreich gerichteten Wirken Jesu das Zentrum des weltregierenden Wirkens Gottes uns entgegentritt [2]). Aber sonst tritt für die Schätzung der Person Christi die Rücksicht auf sein Werk auch bei Thomasius durchaus zurück. Das Problem der Christologie wird einfach als Problem der Gottmenschheit gefaßt, d. h. einer Person, in welcher göttliches persönliches Leben und menschliche nur in Gott zum Bewußtsein kommende Natur so zur Einheit verbunden sind, daß nirgends ein Überschuß des Göttlichen über das Menschliche, nirgends eine Trennung des Menschlichen vom Göttlichen gedacht werden kann (II. 128). Diese Person denkt nun Thomasius erst im Stande der Erhöhung vollkommen zum Ausdruck gekommen. Da hat das trinitarische Gottesleben das Menschsein als ein Moment in sich aufgenommen, und das menschliche Leben bringt alle Eigenschaften der Gottheit in seiner Weise zur Geltung [3]). Die eigentliche Aufgabe der Christologie ist es aber, diese gottmenschliche Person auch im Stande der Niedrigkeit so zu verstehen, daß weder die Wahrheit eines Erdenlebens menschlicher Art, noch die vollkommene Lebenseinheit des Menschlichen und Göttlichen aufgegeben wird.

Dabei wird der Ausweg verschmäht, für das irdische Leben

1) „Christi Person und Werk; Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus", von G. Thomasius, Tl. I, 1853; Tl. II, 1855. Da es hier nicht auf eine Kritik der Leistung des Verfassers, sondern auf die Prüfung der Haltbarkeit seines Versuchs ankommt, verzichte ich auf jede Benutzung der häufigen Ungenauigkeiten und Widersprüche in den Definitionen, welche das Buch bietet, und halte mich nur an die Sache selbst. — 2) II. 273—278. (208). — 3) II. 243 ff. 270 ff.

Christi durch die Annahme einer nur allmählichen Verwirklichung der unio hypostatica selbst Raum zu gewinnen. Vom kirchlichen Standpunkte aus mit Recht. Denn die Grundvoraussetzung aller kirchlichen Christologie ist die schöpferische That der incarnatio, welche keinen Raum für ein menschliches Leben Christi läßt, das sich in relativer Selbständigkeit gegenüber seiner göttlichen Persönlichkeit entfalten könnte [1]). Ebenso wird es verschmäht, durch Aufgeben der Zweinaturenlehre oder durch Verzichten auf die Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christus sich das Problem zu erleichtern.

Also die Persönlichkeit des Sohnes Gottes als unverwandelte, und eine wahre und vollständige Menschennatur, sollen ein einheitliches persönliches Leben bilden, welches die wirklichen Zustände eines irdischen Menschenlebens an sich tragen kann. Dazu genügt nicht die Kenose des Logos inbezug auf seine Menschennatur. Denn wenn er selbst in überweltlich göttlicher Art weiter wirkt, und nur darauf verzichtet, auch durch seine Menschheit überweltlich zu wirken, so greift er immer über diese Menschheit hinaus. Und thatsächlich ist es nicht weniger unverständlich, wie eine Persönlichkeit zugleich allwissend (als Gott) und lernend (als Mensch) sein kann, — als, wie die gleiche menschliche Natur potentiell allwissend und aktuell nicht wissend zu sein vermag [2]). Nur wenn auch der ewige Gottessohn sich zu einer Daseinsform herabsetzt, welche sich mit irdisch-menschlichen Zuständen deckt, also nur durch eine Kenosis des Logos, löst sich die Schwierigkeit.

Zu diesem Zwecke greift Thomasius einerseits wie Liebner auf die trinitarische Stellung des Sohnes und auf das Wesen der Liebe zurück. Anderseits aber versucht er, durch eine eigentümliche Auffassung der Lehre von den Eigenschaften Gottes zum Ziele zu kommen. Die alte kirchliche Christologie hatte in mitteilbare und nichtmitteilbare Eigenschaften eingeteilt, um für die der menschlichen Natur Christi aus der communio naturarum erwachsende communicatio majestatis eine Grenze zu finden. Thomasius theilt in immanente und relative Eigenschaften ein,

1) II. 247f. (10. 12). — 2) II. 214.

von denen die ersten als die Modalitäten der göttlichen Persönlichkeit im Verhältnisse zu ihr selbst, und deshalb als unveräußerlich, — die zweiten als Modalitäten derselben im Verhältnisse zu der Kreatur, und deshalb wie die Kreatur selbst, als für Gottes Wesen nicht notwendig vorgestellt werden sollen. Die ewige Freiheit, Vernunft und Seligkeit auf der einen Seite, — die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart auf der anderen veranschaulichen diesen Unterschied [1]).

Auf die ersteren Eigenschaften verzichtet der Sohn Gottes in seiner Kenosis nicht. Auch in dem werdenden und leidenden, auch in dem schlummernden und sterbenden Menschen sind Freiheit, Vernunft und Seligkeit, — sind Wahrheit und Liebe [2]). Und so bleibt das Band der Trinität unzerrissen und unverändert [3]). Aber die relativen Eigenschaften gehören nicht zum Wesen Gottes. Sie unterliegen seiner Freiheit, derselben, welche die Welt schuf und welche das oberste Prinzip im Gottesbegriffe ist [4]). Ihrer sich entäußernd, erfährt Gott kein Leiden, sondern er entfaltet seine höchste Thätigkeit und vollzieht die Großthaten erlösender Liebe [5]). So geht Gott in Zustände ein, die mit werdender, leidender, schlummernder und sterbender Menschheit sich völlig decken; — er ist nicht allmächtig, allwissend und allgegenwärtig, bis er in der Erhöhung sich und seine Menschheit in der vollen überweltlichen Herrlichkeit wiederfindet.

Auch in dieser Form ist der kenotische Versuch schlechthin unhaltbar. Selbst wenn man auf die eigentümliche Art der Lehre von den Eigenschaften Gottes eingeht, trifft man auf Widersprüche. Die sogen. relativen Eigenschaften Gottes sind nichts anderes als die Äußerungen seiner immanenten Eigenschaften gegenüber dem weltlichen Sein. Man könnte sie also allerdings wegdenken, wenn man die Welt wegdächte. Aber wenn sie für das Verhältnis zur Welt weggedacht werden sollen, — und darum handelt es sich doch in der Christologie, dann verändern sich die immanenten Eigenschaften notwendig mit den relativen, d. h. der Gottesbegriff geht in weltliche Verwandlung ein. Die Liebe,

1) I. 39. 45. 119. 120; II. 214. 219. — 2) II. 181. 186. — 3) II. 185. 270. — 4) I. 10. 15. 17; II. 184. 214. — 5) II. 219.

welche ihren höchsten Zweck festhält, kann nie zur Selbstentäußerung des eigenen persönlichen bewußten Daseins werden. Der Wille, in welchem der Gottesbegriff ruht, ist nicht der Wille der Willkür. Schlaf, Leiden und Tod sind nicht Großthaten der persönlichen Freiheit, sondern weltliche Leidenszustände, in und an welchen ja allerdings sittliche Großthaten offenbar werden können. Kurzum der christliche Gottesbegriff muß überall gegen diese Verflechtung Gottes in das Naturleben Einsprache erheben. Ganz abgesehen davon, daß eine gesunde christliche Dogmatik Eigenschaften Gottes überhaupt nur als Formen seines Wirkens, also gerade in Beziehung auf die Welt aufstellen wird.

Und durch diese Opfer wird doch kein innerlich verständliches Christusbild erkauft. Was sollen menschliche Seele und menschlicher Geist Christi neben diesem depotenzierten Logos? Wie begreifen sich sittliches Werden und Wachsen neben der stets bleibenden Freiheit, Vernünftigkeit und Seligkeit Gottes? Was bedeutet ein ewiges trinitarisches Leben, wenn dieses Leben doch in dem einen Gliede der Trias eine ganz neue (kreatürliche) Bestimmtheit in der Zeit erhält und beibehält? Wie soll sich die Weltregierung durch das embryonische Leben Christi hindurch vollziehen, — da ein unbewußtes Wesen an sich immer nur ein Gegenstand der Weltregierung, niemals ihr Subjekt sein kann? Wie soll ein menschliches Bewußtsein vorgestellt werden, welches doch der Potenz nach von Anfang an als gottmenschliches gesetzt ist, und sich deshalb auch mit innerer Notwendigkeit als solches erschließen muß? Wie soll der eigene Wille Christi sich ihm geschichtlich zuerst in Gestalt des Gesetzes offenbaren? Das alles ist ganz verständlich, wenn hinter dem menschlichen Leben Christi ewig und unwandelbar bewußt die Persönlichkeit des Sohnes Gottes steht, welchem die menschliche Natur als seine Offenbarungsstätte dient nach seiner Freiheit und Weisheit, — oder wenn man von dem Gottesbegriffe des idealen Pantheismus ausgeht. Bei den Prämissen des lutherischen Dogmatikers aber erhalten wir zum Lohne für unerhörte mythologische Annahmen doch nur eine gehäufte Unverständlichkeit und Rätselhaftigkeit der Christologie.

5. Am folgerichtigsten und am meisten unbekümmert um

kirchliche Glaubenssätze und um die Forderungen der christlichen Lehre von Gott, hat Geß die Lehre von der Kenosis vom Standpunkte des sogen. biblischen Realismus [1]) aus gestaltet.

Sehr auffallend und interessant tritt uns bei diesem Theologen die völlige Umkehrung des Standpunktes entgegen, von welchem aus die Lehre von Christi Gottheit ursprünglich begründet ist. Die alte Christenheit sah in dem Menschen Jesus und in seinem Werke einen göttlichen Wert und Inhalt und drückte diesen Glauben in immer sich steigernden Prädikaten aus. Geß, unter dem Bann der ungeschichtlich verstandenen Schrift und der Tradition, geht von der göttlichen Persönlichkeit des Logos aus, und sieht dieselbe nach der Schrift in menschlicher Daseinsform wirkend und lebend. So ist für ihn das dogmatische Problem nicht, zu zeigen, wie dieser Mensch für seine Gemeine Gott ist, sondern wie dieser Gott Mensch sein kann. Die Gottheit Christi ist nicht ein Postulat der Glaubenserfahrung, sondern ein Axiom der biblischen und kirchlichen Theologie. Die Glaubenserfahrung fordert nach Geß viel eher Aussagen über die Menschheit Christi, und seine Gottheit ist eher eine Verlegenheit als ein Gewinn für den Glauben.

Der feste religiöse Boden dieser Theorie ist die Gewißheit der wahren und wesentlichen Menschheit Christi auf Erden. Da treten uns Aussagen von der dankenswertesten Aufrichtigkeit und Folgerichtigkeit entgegen. In dem irdischen Christus sind nicht zwei Naturen neben einander. Wir finden nicht eine menschliche Seele neben dem Logos, vielmehr ein einheitliches menschliches Seelenleben, welches zugleich göttliches Leben ist [2]). Der irdische Christus ist nicht allwissend, allgegenwärtig, allmächtig, — weder potentia noch actu [3]). Er hat ein wirklich sich entwickelndes Bewußtsein, welches mit dem kindlichen Bewußtsein beginnt. Er

---

1) W. F. Geß, Christi Person und Werk, nach Christi Selbstzeugnis und Zeugnissen der Apostel; 1. Aufl., 1855; 2. Aufl., Abtl. I, 1870, Abtl. 2, H. 1, 1878. Für die Darstellung seiner Theorie kann im ganzen nur auf die 1. Auflage zurückgegangen werden. Am meisten hat auf die Gedankenentwicklung von Geß das System Becks eingewirkt. — 2) 1. Aufl., S. 323. — 3) 1. Aufl., S. 286.

hat seine Wunder von Gott erbeten. Er hat die Eindrücke von Furcht und Freude, hat das Wechseln der Stimmungen erfahren, wie wir. Sein Bewußtsein um sein höheres Leben ist auch auf der Höhe seines menschlichen Lebens immer ein Glaubensbewußtsein gewesen. Er hat seinem eigenen unschuldigen Naturwillen absterben müssen, welchem Entsagung und Leiden nicht erwählenswert erschienen. Also hat er wirkliche Versuchung gekostet, die auch zu wirklichem Falle hätte führen können, obwohl er die sündige Naturentwickelung nicht an sich trug, welche uns der Zusammenhang der menschlichen Fortpflanzung vermittelt. Ja je großartiger Jesu menschliche Natur war, je mächtiger ihr Wille, desto schwerer war ihm der Verzicht auf seinen Naturwillen. Also war Jesus ein Mensch, der auch verloren gehen konnte. Zwar wußte Gott, daß er im Kampfe bestehen würde. Aber dieses Wissen ist kein Zwingen. Nur in sittlicher Freiheit hat Jesus durch Kampf und Versuchung hindurch sich entfaltet, bis er zu der göttlichen Herrlichkeit durch seinen Tod [1]) einging.

Von diesen Prämissen aus würde es an sich genügen, die Lehre von der Gottheit Christi im Sinne der ältesten Gemeine zu entwickeln, als Lehre von einem Menschen, der durch sein Werk zum Gott wird. Und wenn man als Voraussetzung für die Möglichkeit dieses Werkes eine Einzigkeit der Person Christi als nötig ansieht, so würde die wunderbare Zeugung und die Erfüllung mit dem Geiste Gottes diesem Bedürfnisse entsprechen, — Lehrstücke, auf welche Geß in der That den größten Wert legt [2]). — Aber aus der Schrift, wie er sie völlig ohne geschichtlichen Sinn auslegt, steht es für Geß fest, daß dieser Mensch Jesus mit der ewigen Persönlichkeit des Logos eins ist [3]). Und so ergiebt sich ihm das Problem der Gottheit Christi.

Mit der kirchlichen Trinitätslehre läßt sich dasselbe nicht lösen. Denn deutlich genug ordnet sich die Persönlichkeit Jesu dem Vater unter, und zwar in einer Weise, welche für das

---

1) 1. Aufl., S. 202 f. 205. 223. 282. 306. 316. 327. 362. vgl. 203. 308. 339 ff. 350. 2. Aufl., Abtl. I, S. 3. — 2) 1. Aufl., S. 214. 218. 249. 339. 373. — 3) 1. Aufl., S. 159. 186. 282 ff. 304. 292.

Wesen dieser Persönlichkeit, nicht blos für vorübergehende Zustände derselben entscheidet [1]). Also kann die Persönlichkeit des Logos nur so aufgefaßt werden, wie die vornicänische Theologie sie auffaßte. Wesensgleich ist er dem Vater. Denn ein Mittelding zwischen Gott und Welt giebt es nicht. Aber er ist ihm untergeordnet und geht aus ihm in dem ewigen Prozesse der Zeugung hervor. Und deshalb ist er fähig, ihm, als seinem Gott, das eigene Leben und die eigene Persönlichkeit hinzugeben [1]).

Mit der kirchlichen Gotteslehre läßt sich diese Lehre von Christi Gottheit ebenfalls nicht verstehen. Denn wenn Gott der Unveränderliche (Heilige) ist, in dessen eigenes Leben die Zeit keinen Eingang hat, dann konnte das Ich des Logos nicht zum Ich eines embryonischen, werdenden, schlafenden und sterbenden Menschen werden. So muß diese Lehre aufgegeben werden. Wohl vermag kein von außen kommender Zwang Gott zu verändern. Aber er selbst kann in Freiheit und Liebe sich ändern. Er selbst kann in die Zeit eingehen. Es giebt verschiedene Zustände von gleicher Vollkommenheit. Die Ewigkeit ist nicht der Ausschluß des Wechsels. Ja Gott wäre nicht allmächtig, wenn er sein nicht mächtig wäre. Wer sein Leben selbst hervorbringt, der muß auch vermögend sein, dasselbe stille zu stellen [2]).

Mit der gewöhnlichen lutherischen Anthropologie verträgt sich das Problem der Gottheit Christi ebenfalls nicht. Denn wenn die Seele mit dem menschlichen Leibe aus dem Zusammenhange des Geschlechtes hervorgeht, dann müßte in Jesus eine menschliche Seele neben dem Logos gedacht werden. Und für diese ist in dem Jesus der Bibel kein Raum. Vielmehr ist der Logos selbst die Menschenseele Jesu. Das ist nur möglich bei einer an die Präexistenzlehre des Origenes erinnernden Psychologie. Die Seelen sind ihrem Wesen nach „Geister", die im werdenden Menschenleibe zu „Seelen" werden. Sie sind dem Logos verwandt, Strahlen des himmlischen Lichtes. So kann auch der Logos selbst

1) 1. Aufl., S. 187. 189. 396. 399; vgl. 157. 159. 161. 163. 174. 190 f. 197. 2. Aufl., Abtl. I, S. 154; vgl. 53. 124. 170. 392. 200. 203. — 2) 1. Aufl., S. 168. 174. 293. 318 ff. 383 f. 405.

im werdenden Menschenleibe zu einer Seele werden, die dann freilich alle Fülle geistiger Kräfte in sich tragen und Seele des Menschensohnes, des einen, der alle umfaßt, werden muß [1]).

So ist Jesus der Logos im menschlichen Leibe, und dadurch menschlich bestimmt. Und diese Bestimmtheit bleibt ihm. Auch der Verklärte, der in seine volle Gottesherrlichkeit wieder einging, ist Mensch. Die Leiblichkeit, die er aus Maria empfing, bleibt ihm und wird zur Speise des ewigen Lebens. Er ist als Mensch der Herr der Welt. Und alle Welt empfängt Gott nur durch diesen Menschen. Das ist sein Lohn, daß er nun auch als Mensch das ist, was er von Ewigkeit als Gott war [2]).

Das fordert die Lehre der Schrift. Und was daraus hervorgeht, ob es auch noch so parador erscheint, muß angenommen werden, auch gegen den Widerspruch der Vernunft. Es ist wahr, daß während der 33 Jahre des Erdenlebens Jesu Gott der Vater dem Sohne nicht wie sonst das Leben gegeben hat, daß das ewige Einströmen der Lebensfülle des Vaters in den Sohn so lange stille gestanden hat, und nur eine Lebenswelle um die andere in ihn einströmte. Das kann der Vater thun, da er aus sich ist, und da seine freie Liebe den Sohn zeugt. — Es ist wahr, daß während dieser 33 Jahre der Sohn Gottes den heiligen Geist nicht entläßt, daß der Vater allein es ist, aus dem er quillt. Das kann so sein, weil ja der Sohn immer nur aus des Vaters Kraft thut, was er thut. — Es ist wahr, daß der Sohn Gottes während dieser 33 Jahre die Welt nicht regiert hat, daß das Bestehen der Welt im Sohne so lange stille gestellt ist. — Es ist endlich wahr, daß seit der Erhöhung Christi die Trinität verändert ist. Ein Mensch ist in das trinitarische Leben aufgenommen. Gott, Jesus, der heilige Geist, bilden nun die Trias [3]). Diese Paradoxieen hat die Vernunft hinzunehmen, indem sie sich unter die Bibel beugt.

In dieser Form erscheint die Lehre von der Kenosis des

1) 1. Aufl., S. 335 ff. 305 ff. 2. Aufl., Abtl. I, S. 382 ff.; vgl. 1. Aufl., S. 324. — 2) 1. Aufl., S. 251. 253. 256 ff. 266. 2. Aufl., Abtl. I, S. 111. 60. 61. — 3) 1. Aufl., S. 389 ff.

Logos in ihrer wahren Gestalt. Nicht mehr unter dem Scheine einer Fortbildung des kirchlichen Dogma. Denn kaum giebt es einen Fundamentalartikel der lutherischen Kirchenlehre, welcher hier nicht preisgegeben würde. Jeder der rechtgläubigen Dogmatiker würde sich mit Entrüstung von dieser Theorie als von einer Gotteslästerung abgewendet haben [1]). Vielmehr ist's eine durchaus moderne, der Naturphilosophie und der laienhaften Anschaulichkeit der herrnhutischen Vorstellungen sich annähernde Theorie.

Dogmatischen Wert hat sie als ein Beweis, daß jeder lebendige Versuch zur Neugestaltung der Christologie die Zweinaturenlehre sprengen muß, daß nicht Gottheit und Menschheit neben einander, sondern eine Menschheit göttlichen Wertes und eine menschlich offenbarte Gottheit das Rätsel der Person Christi verständlich machen, daß also eine communicatio idiomatum, nicht eine Zweiheit von Naturen das letzte Wort des Glaubens an die Gottheit Christi sein wird.

Daß sie sonst schlechthin wertlos ist, auch abgesehen von ihrem durchaus unkirchlichen Charakter, das tritt gerade in dieser schärfsten Ausprägung ihrer Eigentümlichkeit am klarsten hervor. Diese Vorstellung bietet um den Preis eines unermeßlichen Naturwunders keine andere Bürgschaft für die Gottheit Christi, als der Ebionitismus, wenn er Christus vom Geiste Gottes getragen denkt. Denn ein Gott, welcher sich nur in der Form der weltlichen Substanz bewahrt, ist in Wahrheit nichts als die von Gott getragene und in ihm ruhende Potenz des Göttlichen, welche ja auch der Welt als Grundlage für ihr Werden zur Gotteswelt innewohnt. Der persönliche Gott geht in die weltliche Entwickelung in einer Weise ein, wie sie bei dem zum Bewußtsein ringenden Gott des idealen Pantheismus allerdings vorstellbar ist, — dann aber nur in einem Prozesse vorstellbar, welcher die gesamte weltliche Entwickelung in ihrer Einheit als die Entwickelung Gottes umfaßt. In einem einzelnen Individuum und für wenige Jahre, ist solche Entwickelung auch vom Standpunkte der Naturreligion

1) cf. Form. Conc. Epit. VIII. Neg. XX. (Schon Tertullian: adv. Prax. 691. 692.)

nicht denkbar. Der großartige, wenn auch nicht christliche, Gedanke der in der Welt zum wirklichen bewußten Dasein hindurchdringenden Gottheit, welche als Potenz beginnt, wird hier zum unverständlichen Zauberspuke herabgewürdigt, weil er auf ein vorher persönliches und bewußtes Göttliches angewendet und auf ein einzelnes menschliches Individuum beschränkt wird. Auf alle Fälle aber ist es ein Zurücksinken aus der ethischen Religion des Geistes in das Heidentum und seine Mythologie. Und wohl kann das Ewige zeitlich entfaltet gedacht werden. Aber doch nur so, daß die Zeit in ihrer Gesamtheit die Offenbarungsform des Ewigen, niemals so, daß ein einzelner Zeitabschnitt mitten in der Zeit zur ausschließlichen Offenbarung des Ewigen wird, — am wenigsten so, daß die Zeit in das Leben des Ewigen selbst, es verändernd und bedingend, eingreift. Denn das würde heißen, daß Gott zur Welt wird, also aufhört, Gott zu sein. Ganz anders in der alten Kirchenlehre, in welcher hinter dem zeitlichen Sein Jesu das ewige Sein des Gottessohnes stehen bleibt. Eine Freiheit aber, welche die Person ermächtigt, sich zu ihrem Gegenteile zu wandeln, ist die Freiheit nicht der Macht, sondern der Schwäche, die sich selbst nicht festhält, der Willkür, die ihren Daseinszweck verändert. Und eine Liebe, welche sich selbst aufgiebt, ist nicht die heilige Liebe der ethischen Persönlichkeit, sondern die sich preisgebende Liebe des Naturwesens. Es ist überall Heidentum, welches uns aus dieser Theorie entgegentritt.

Und der irdische Jesus dieser Theorie erscheint uns doch im Grunde selbst als ein ganz fremdartiges, für den Glauben gleichgültiges Wesen. Gott, im Menschen sich offenbarend, ist der legitime Gegenstand der Religion. Ein Mensch, der Gottes Gedanken zum Ausdruck bringt, kann für den Glauben zum Gott werden. Aber ein persönlicher Gott, der im Menschenleibe ein menschliches Seelenleben beginnt, ist ein Mischwesen, welches sich die Dogmatik auf ihrem Gebiete ebenso zu verbitten hat, wie die Naturwissenschaft auf dem ihrigen. Er gleicht uns nur, wie die Embryonen höherer Tierklassen im Anfangsstadium denen der niederen gleichen, während sie doch von Anfang an in Wirklichkeit etwas ganz anderes sind, weil sie ganz andere Potenzen in sich tragen. Daß Jesus wirklich kämpfen und leiden, daß er sünden-

fähig sein soll, das wird freilich behauptet. Aber wie soll das in Wahrheit möglich sein, da der Logos doch sein innerliches Wesen, d. h. die allmächtige Liebe, nicht aufgeben kann? Und daß das menschliche Fleisch und Blut, welches er annimmt, in dieser Vermählung eine bestimmende Macht für den Logos geworden ist, das kann doch wieder nur bei einer ganz heidnischen Vorstellung von der Leidensfähigkeit Gottes gegenüber der Welt gedacht werden. Es ist im Grunde immer nur Schein. Oder wenn es mehr sein soll, dann würde ein bloßer Mensch, mit hohen Geisteskräften ausgerüstet, ganz ebenso dem Bedürfnisse des Glaubens genügen, und die unermeßliche Wunderfülle der Menschwerdung hat keinerlei zureichenden Grund. Ein schlummernder Gott kann sich auch in einem Menschenleibe nur göttlich, nicht menschlich, entfalten. Und eine Seele, die alle Geisteskräfte der Gottheit in sich vereinigt, hat mit dem wirklichen Menschengeschlechte und mit seinen Aufgaben und Versuchungen keinen innerlichen Zusammenhang.

Die biblische Begründung der Lehre ruht auf einer völlig unwissenschaftlichen Vermischung von Aussagen, welche aus ganz verschiedenartigen Gesichtspunkten gemacht sind, und auf der ebenso unhaltbaren Voraussetzung, daß die dem Boden des antiken Realismus entsprungenen Ausdrücke geeignet wären, ohne weiteres in unsere Weltanschauung übernommen zu werden. Der Mensch Jesus, welcher nun der Gott aller Unermeßlichkeit der Welt ist, so daß alle anderen Vernunftwesen Gott als Menschen erkennen und empfangen müssen, ist weitaus unverträglicher mit der modernen Weltanschauung als der Gottmensch der alten Kirche. Dieser biblische Realismus, weil er mit dem christlichen Glaubensinhalte ohne weiteres auch den Gesamtstoff der antiken Anschauung und Sprache mit in die Dogmatik übertragen will, wird sich immer, selbst dem einseitigsten Konfessionalismus gegenüber, als die unwissenschaftlichere und engherzigere Lehrweise erweisen. Seinen Platz hat er in einseitig angeregten frommen Laienkreisen, wo Phantasie und ungeschulte Bildersprache die Stelle des Denkens und der Begriffe vertreten.

Kapitel XI.

1. Eine wahre menschliche Persönlichkeit, welche das Gewicht eines sittlichen Lebenswerkes tragen kann, das ist das christologische Postulat, welches die energischer auf das Ethische gerichtete Stimmung der besseren Theologie der Gegenwart unbedingt fordert und sich durch keinen noch so hochklingenden Naturzauber ersetzen lassen will. Was sich religiös in dem Glauben an die Gottheit Christi ausdrücken läßt, das muß auch eine Seite haben, nach welcher es ethisch als Glaube an ein menschlich-sittliches Berufswerk Jesu aufgefaßt werden kann. Die Gottheit Christi kann eine Glaubensaussage des modernen Protestantismus nur bleiben, wenn sie mit dieser Forderung nicht im Widerspruche steht.

So läge es nahe, statt des als unzulässig erkannten kenotischen Ausweges, sich zu einer anderen Anschauung vom Stande der Niedrigkeit Christi zu wenden, in welcher gleichfalls die Möglichkeit einer sittlichen Entwickelung Jesu gewahrt bliebe. Man könnte den Akt der Menschwerdung, in welchem die communicatio idiomatum mit gesetzt ist, statt ihn mit der alten Christologie der Lutheraner als einen der Zeit nach einheitlichen Naturakt vorzustellen, als einen durch das ganze Erdenleben Jesu hindurch sich verwirklichenden physisch-ethischen Akt auffassen. Derselbe würde damit beginnen, daß der Gottessohn sich die Menschheit setzt, welche sein vollkommener Ausdruck werden soll und es prinzipiell und sub specie aeternitatis betrachtet vom Anfange an

ist. Er würde aber zur Vollendung erst dadurch kommen, daß diese Menschheit nun durch den religiös-ethischen Prozeß des Erlöserlebens auch ihrerseits diese Einheit mit dem Gottessohne verwirklicht, also unter dem Einflusse der Offenbarungsmacht des Gottessohnes zu einer menschlichen Persönlichkeit heranreift, welche die volle und bewußte Offenbarung der Gottheit ist. Dann würde also die Vereinigung beider Naturen zu einer Person erst in der Verklärung Jesu zu einer vollkommenen und endgültigen werden.

Daß in diesem Auswege eine Reihe von richtigen Momenten liegt, ist auf den ersten Blick klar. Das Urteil der Schrift, daß der Logos Fleisch geworden sei, ist kein Urteil über den Augenblick der conceptio, sondern über den Gesamteindruck des Erlöserlebens Christi voller Gnade und Wahrheit [1]). Und der Glaube an Christi Gottheit hat sich gerade an dem Eindrucke seiner einzigartigen religiösen und sittlichen Leistung gebildet. Und wenn man eine ernsthafte Versuchung Christi annehmen will, so muß ja wenigstens die abstrakte Möglichkeit der Trennung des menschlichen Lebens und Willens in ihm von dem göttlichen vorausgesetzt werden. Auch scheint der Übergang von der lutherischen Lehre vom Stande der Erniedrigung zu dieser Anschauung ein sehr naheliegender zu sein. Der Logos verzichtet darauf, die prinzipiell durch seinen Ratschluß der Menschwerdung gesetzte völlige Einheit des Göttlichen und Menschlichen auch thatsächlich durch einen Schöpferakt zu verwirklichen. Er verzichtet darauf, gleich anfänglich die ganze Fülle seines Offenbarungslebens auch als eine menschlich vorhandene zu setzen. Er will für die Zeit des Erdenlebens im Interesse seines Werkes, d. h. um seine sittliche That für die Menschen zu ermöglichen, dieses sein menschliches Offenbarungsgefäß zunächst noch nach seinen eigenen Gesetzen, obwohl nie aus seinem Liebeswillen und seinen Heilswirkungen entlassen, sondern sich nur in ihm entfaltend —, sich entwickeln lassen, damit es sein werde auch durch eigene That, also religiös. Erst in der Verklärung wird das, was ewige Willensthat des Sohnes

1) Welchem natürlich sub specie aeternitatis der ewige Akt der incarnatio entspricht.

Gottes war, nun auch geschichtliche Wirklichkeit. Gott nur im Menschen, der Mensch nur in Gott, alle Fülle der Gottheit in der Menschheit, welche für alle diese Fülle empfänglich ist. Die ewige Gottesthat der Menschwerdung verwirklicht sich in der Form eines sittlichen Lebensprozesses auf Grund einer göttlichen Schöpfungs- und Offenbarungsthat. Der in Gottes Ratschluß präexistente Gottmensch erniedrigt sich und gelangt erst durch menschliches Werden zu der Herrlichkeit, die er vor der Welt bei Gott hatte. Das alles sind ganz richtige Gedanken.

Aber von den Voraussetzungen aus, innerhalb derer diese Theorie vorgeschlagen ist, kann sie dennoch als eine wirkliche Fortbildung nicht gelten. Schon das macht gegen dieselbe mißtrauisch, daß mit der lutherischen Lehre vom Stande der Erhöhung für den Stand der Erniedrigung Christi doch im ganzen reformierte Motive verbunden sind. Im Stande der Niedrigkeit finden wir den Logos der reformierten Christologie, welcher über sein Offenbarungsgefäß hinausgreift, wenn er sich auch in seiner ganzen Fülle in ihm verwirklicht. Aber dieser Logos kann unmöglich dadurch, daß dieses sein menschliches Organ sich nun für ihn vollkommener bereit gemacht hat, in demselben so aufgehen, daß er von da an keine andere Wirkung, ja auch kein anderes Bewußtsein als in ihm hätte. Der reformierte Gedanke kann nicht in den lutherischen umgesetzt werden bloß durch die Annahme einer vollendeten Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit Jesu. Dann wäre die Verklärung des Menschen Jesus ja zugleich eine Kenosis des Sohnes Gottes, für deren Annahme jeder dogmatische Grund fehlen würde. Nur wenn der Gottessohn sich von Anfang an in diesem Menschen sein ausschließliches Dasein und Bewußtsein gegeben hat, ist eine solche Ansicht von dem Stande der Verklärung verständlich, also nur von der lutherischen Prämisse aus.

Sodann fordert diese Theorie ein persönliches menschliches Leben Jesu, welches sich freilich immer im Logos entfaltet, aber doch nicht qualitativ anders als auch wir uns „in Christus" entfalten, welches also ein vollkommenes persönliches Selbstbewußtsein einschließt. Mit dieser Annahme aber ist keine andere nachnicänische Christologie verträglich, als die nestorianische. Zwei

Persönlichkeiten können wohl in Willens- und Liebesgemeinschaft stehen, aber sie können nicht eine Person ausmachen, in dem Sinne, welchen vor allem die lutherische Christologie fordert. Also mit der impersonalitas der Menschheit Christi fällt entweder die Einheit der Person des Gottmenschen, die ja für das Erdenleben Jesu bei dieser Theorie schlechthin nicht vorausgesetzt werden kann, — oder die personalitas des Logos. Sobald letztere Folgerung zugestanden wird [1]), tritt aber diese Christologie aus dem Zusammenhange der kirchlichen Entwickelung heraus und verliert damit den Boden, welcher doch sonst für sie maßgebend ist.

Die irdische Entwickelung Christi steht nach dieser Anschauung nicht wesentlich anders, als die Entwickelung anderer in Gott sich entfaltender Menschen. Seine Einzigkeit kann aber nach dieser Theorie auch nicht in der Einzigkeit seines Werkes begriffen werden. Denn die Gottmenschheit wird ganz abgesehen von diesem Werke als ein Postulat des Gottesbegriffes und der Idee der Menschheit aufgefaßt [2]). So muß denn, um diese Einzigkeit sicher zu stellen und um für die endliche Verwirklichung der Gottmenschheit Bürgschaft zu leisten, doch wieder wie bei Liebner und Geß das Naturwunder einer in der Gestalt des Individuums erscheinenden „Idee der Menschheit" aushelfen. Und mit diesem Gewaltschritte, der nirgends biblische oder dogmatische Begründung hat und jedes geschichtliche Verständnis Jesu unmöglich macht, wird die Christologie wieder in das Gebiet des Naturwunders und der Mythologie zurückgestoßen, also jeder Gewinn verloren, der etwa aus dieser Auffassung vom Stande der Niedrigkeit folgen könnte.

2. In eigentümlicher Weise versucht Schöberlein die Wahrheitselemente der kenotischen Christologie mit den Postulaten des christlichen Gottesbegriffes zu versöhnen. Er hat von dem gegebenen Standpunkte aus die am meisten einheitliche und

---

1) Vgl. Dorner, Jahrb. für deutsche Theol. 1874, Hft. 4, S. 602. — 2) Dorner, System der christlichen Glaubenslehre, Bd. I (1879), S. 642. 658. Vgl. Martensen, Dogmatik, § 125 ff. 139 ff.

innerlich gegründete Darstellung der Gottmenschheit unter den neueren Dogmatikern gegeben [1]).

Schöberlein entzieht sich keiner der Folgerungen, welche sich aus der Annahme einer wirklichen irdischen Menschheit Jesu für den Unbefangenen ergeben. Indem der Sohn Gottes menschliche Natur annahm, konnte er darin nicht mit göttlichem Selbstbewußtsein stehen, sondern nur mit menschlichem. Er ist menschliche Person geworden, — seinem leiblichen Leben nach behaftet mit allen Bedürfnissen, Mängeln und Gebrechen des irdischen Daseins, — nach seinem Seelenleben lernend, denkend, forschend, zunehmend, Freude und Leiden empfindend, teilnehmend an menschlichen Neigungen und Bestrebungen und fortschreitend von dem dunkeln Drange des Guten bis zur klaren Erfassung seines Lebensizieles. Er hat gleich uns allen in dem Geiste Gottes das göttliche Prinzip in sich getragen, wodurch wir menschlich zu denken, zu fühlen und zu wollen vermögen, und in dem wir Gottes ewiges Gedankenbild von unserem Wesen in uns tragen. Also auch er hat einen Geist besessen, als das objektive Substrat, auf welchem menschliches Wesen und menschliche Entwickelung ruhen.

Der Mensch Jesus hat während seines Wandels auf Erden nicht neben seinem menschlichen Fühlen, Denken, Sinnen, Wollen und Wirken noch ein göttliches in sich getragen. Seine göttliche Natur ist mit seiner menschlichen nicht in selbstbewußter Wirksamkeit auf Erden vereinigt gewesen. Er hat seine himmlische Herrlichkeit, ja selbst seine göttliche Gestalt, d. h. seine göttliche Weise des Seins, Denkens und Wirkens dahinten gelassen, sie nicht in den Stand seiner irdischen Knechtsgestalt mit hineingenommen. Er war auf Erden nicht allmächtig, allgegenwärtig, allwissend. Er hat weder mit göttlichem Bewußtsein, noch mit göttlichem Willen, noch mit göttlicher Macht auf Erden gewirkt. Es ist nichts in seinem Leben zu finden, was die Grenzen der menschlichen Natur, sofern dieselbe in ihrer Reinheit und geistlichen Kraft aufgefaßt wird, überschritten hätte, und was nicht auch die

---

1) „Die Geheimnisse des Glaubens" von Ludwig Schöberlein (Heidelberg 1872), S. 46—49.

Seinigen, obwohl nur durch ihn und in einer von seiner Zentralstellung verschiedenen Weise ihm nachthun und nachleben könnten. Wenn also die Identität des Menschen Jesus mit dem Ich des ewigen Sohnes, welches in ihm Mensch geworden ist, festgehalten wird, so scheint der Ausweg der Kenotiker der allein mögliche.

Aber dieser Ausweg wird verworfen. Denn die Liebe, obwohl sie an dem Leben des Geliebten völligen Anteil nimmt, giebt deshalb doch nicht an ihn das eigene Wesen und in demselben die natürliche und sittliche Individualität auf, bewahrt dieselbe vielmehr, um durch Mitteilung derselben das Wesen des Geliebten teilnehmend zu ergänzen und so die volle persönliche gegenseitige Vereinigung herbeizuführen, welche das höchste und letzte Ziel der Liebe ist. So giebt der Sohn Gottes sein Gottwesen selbst und die damit verknüpfte ewige demiurgische Wirksamkeit keineswegs auf, sondern regiert mit göttlichem Bewußtsein und mit göttlicher Kraft ewig im Himmel mit dem Vater und dem heiligen Geiste alles.

Die Gottmenschheit des Sohnes ist ein ewiges Verhältnis. Der Sohn Gottes schaut ewig die Menschheit in ihrem Urbilde und führt sein Leben in der Hingabe seines Herzens und Wesens an die Menschheit. Wohl ist diese ewige Gottmenschheit ideell. Aber so wie die Ideeen die letzte höchste Ursache aller Wirklichkeit und darum das Allerrealste sind. Diese ewige Gottmenschheit tritt in die Zeit ein und nimmt damit teil an dem Wesen des Zeitlichen. Sie geht ein in den Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen, des Himmlischen und Irdischen. Die göttliche Existenzform verbleibt dem Himmel und der Ewigkeit angehörig. Die menschliche steigt aus ihrer ewigen himmlischen Idealität in die zeitlich irdische Realität nieder. So ist nun im Sohne Gottes eine doppelte Existenz geeint. Er will und weiß sich als beides zugleich, in göttlich-ewiger und in menschlich-göttlicher Existenz, beides in sich einigend und doch unterscheidend. Dasselbe Ich ist in der Ewigkeit ohne Anfang und Ende, ist im Himmel unumschränkt — und zugleich in einer Spanne Zeit und endlich umschränkt —, ist hier mit ewigem Bewußtsein und göttlichem Willen, dort mit zeitlichem Bewußtsein und menschlichem Willen. Es ist ein Zentrum mit zwei qualitativ verschiedenen Peripherieen.

Und es ist keine Doppelpersönlichkeit. Nicht vonseiten des göttlichen Bewußtseins angesehen. Denn da Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit nicht bloß quantitativ verschieden sind, sondern qualitativ, so ist kein Parallelismus des Erlebens zwischen dem göttlichen und menschlichen Leben, kein räumliches und zeitliches Nebeneinander, welches ja freilich eine Doppelpersönlichkeit bedingen würde. Das irdische Leben Jesu ist für die Ewigkeit des Logos ein mathematischer Punkt. Und die irdische Räumlichkeit ist für die himmlische Daseinsform nicht etwas räumlich von ihr Getrenntes. Das Erdenleben Jesu ist in dem ewigen Liebesrate Gottes einheitlich gesetzt. Der Himmel senkt sich in der Menschwerdung auf die Erde nieder. Und wo das Wesen mit seiner Idee eins wird, da wohnt die Ewigkeit in ihm, wenn auch verborgen. So hat die göttliche Existenzform des Gottessohnes weder zeitlich noch räumlich außer seiner irdischen Person bestanden.

Und ebenso giebt es vom Standpunkte des Menschen Jesus aus keine Doppelpersönlichkeit. Er hat nur mit seinem allgemein menschlichen geistigen Substrate zugleich, und von diesem naturgemäß getragen, noch ein anderes Substrat seines irdischen Wesens, wodurch er im Unterschiede von uns Gottmensch ist. Das Wesen des ewigen Sohnes Gottes hat sich in einem Menschenwesen, welches durch seine Selbstentäußerung ins irdische Dasein eingetreten ist, als objektives Prinzip in sein Wesen eingesenkt und bildet die tragende Grundkraft seines irdischen Daseins, die immanente Autorität seiner zeitlichen Entwickelung. Die Immanenz des Logoswesens in ihm aber ist den gleichen Gesetzen unterworfen zu denken, wie unser Geistesleben. Das Bewußtsein Jesu von sich als dem, in welchem sich der ewige Sohn Gottes zeitlich in menschlicher Natur entäußert hat, vollzog sich in menschlicher Weise. Die Wirklichkeit seines göttlichen Lebens lag außer ihm, wie uns das Glaubensideal unseres Lebens. Er hatte sie wie wir in Hoffnung, nur daß er im Unterschiede von uns sie auch wie ein schon besessenes betrachten konnte. Der Himmel war ihm transcendent, obwohl er ja prinzipiell im Himmel war. Und mit der Trinität fühlte er sich ununterbrochen verbunden, aber menschlich, in der Form kreatürlicher Abhängigkeit. Indem die

Liebe das beseelende Prinzip seines irdischen Lebens war, stand er mit menschlichem Bewußtsein im trinitarischen Verhältnisse. Sein religiöses und sein sittliches Wesen entwickelten sich analog mit dem unsrigen. Aus dem Wachsen seines religiösen Bewußtseins entsprang ihm das Wachsen des sittlichen. Und dieses Wachsen ging auch von seiner Menschheit aus, indem er mit der vollen Freiheit menschlicher Selbstbestimmung der inneren Anregung folgte. Wenn auch das menschliche Leben in ihm gegenüber der göttlichen Wirkung zuerst rein passiv begann, so ward es dann zum receptiven und endlich zum spontanen. Also von menschlicher Seite liegt eine durchaus einheitliche menschliche Persönlichkeit vor, die, ob auch einzigartig, doch mit der unseren analog ist.

In der Erhöhung Christi ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen so vollendet, wie sie es von Ewigkeit in Gottes Ratschluß war. Der Mensch Jesus ist nun Geist, ist im Himmel, ist ewig. Er hat dieselbe Existenzform nach seinem menschlichen Leben, welche das göttliche Leben hat. Die beiden Peripherieen sind nun ineinandergefallen. Jetzt ist das Leben des Sohnes Gottes, welcher Gott und Mensch in einer Person ist, nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv durchaus einheitlich. Denn das menschliche Bewußtsein ist nun subjektiv eins mit dem göttlichen. Wie wir aus dem Traumzustande zu dem vollen wirklichen Bewußtsein erwachen, das vorher in Latenz zurückgedrängt war, so ist der „Gottmensch" nun zum vollen Bewußtsein seines ewigen Wesens erwacht. Nun gilt die communicatio idiomatum, welche für das irdische Dasein unhaltbar ist. Göttliches und menschliches Leben durchdringen sich gegenseitig in Christus. Mit dem demiurgischen Walten ist das mittlerische verbunden. So ist das Geheimnis der Liebe vollendet.

Gewiß ist in dieser Darstellung der Hauptanstoß vermieden, welchen die Lehre von der Kenosis des Logos mit sich bringt, und es ist doch der Vorzug dieser Lehre, ein wahres menschliches Leben Jesu zu ermöglichen, gewahrt. Ebenso ist ein allmähliches Werden der gottmenschlichen Einheit auf sittlich-religiösem Wege gegeben, ohne daß das lutherische Axiom der in der incarnatio wirklich mitgesetzten völligen Vereinigung des persönlichen Logos mit seiner menschlichen Natur preisgegeben würde. Und in der

Art, wie das ewige himmlische Sein als mit irdisch-zeitlichem Sein schlechthin nicht kollidierend und sich nicht neben ihm entfaltend aufgefaßt wird — und wie die irdische Menschwerdung als zeitlicher, und darum zunächst unvollkommener Vollzug des ewig einheitlichen Gotteswillens der incarnatio erscheint —, treten uns die besten Reminiscenzen der altlutherischen Christologie entgegen.

Aber auch wenn man davon absieht, daß diese ganze Christologie nicht an dem Werke Christi orientiert, sondern aus der Gottesidee auch abgesehen von der menschlichen Sünde abgeleitet ist, kann doch die Art, wie der lutherische Gedanke hier fortgebildet ist, als ein in sich haltbarer nicht angesehen werden. Der ewige Sohn Gottes hat thatsächlich doch während des Erdenlebens Jesu eine doppelte Existenz. Als himmlisch und ewig lebend beherrscht er die Welt, als menschlich lebend entfaltet er sich in zeitlichem, sittlich-religiösem Werden ohne Allmacht, Allwissenheit und göttliches Selbstbewußtsein. Das ist doch im Grunde noch weniger denkbar als die doppelte Art menschlichen Seins in Christus, welche die Kirchenlehre uns zumutet. Denn wenn auch der göttlich lebende Gottessohn diesen auf Erden lebenden Menschensohn als von sich ungetrennt ansieht, so kann er ihn doch nicht als sein eigenes Ich ansehen. Ein zeitlich sich Entfaltendes kann für das seiner selbst bewußt bleibende Ewige niemals etwas anderes sein als seine Offenbarung. Entweder geht dann in einer solchen Offenbarung das Ewige selbst auf. Dann sind beide identisch. Aber das Ewige kann dann nicht zugleich als ein nicht in die Zeit eingehendes sich seiner bewußt bleiben. Oder das Ewige bleibt sich seiner bewußt und wirkt auch abgesehen von der besonderen zeitlichen Offenbarung, in der es sich selbst will und weiß. Und so ist es hier gedacht. Dann aber ist eine Identität des Ich nicht möglich. Sondern das Zeitliche erscheint, so lange es zeitlich ist, als Objekt des göttlichen Wissens und Wollens. Der embryonische Jesus der Kenotiker ist wirklich der Logos. In dieser Theorie aber ist er so wenig der Logos, wie der Geist in uns das ewige geistige Selbstbewußtsein Gottes selbst ist. Jesus hat eine aus dem Logos hervorgegangene Potenz in sich, aus welcher

sich sein einzigartiges Personleben entfaltet. Aber den Logos selbst hat erst der Verklärte. Und der Hinweis auf das richtige Verhältnis von Ewigkeit und Himmel zu Zeit und Raum kann diese Schwierigkeit nicht lösen. Denn wenn auch für Gott die ewige Idee der Gottmenschheit zeitlos vorhanden ist und wenn auch durch ihre zeitliche Verwirklichung für das Bewußtsein Gottes keine Veränderung eintritt, — so müssen doch vom Selbstbewußtsein Jesu aus betrachtet während seines Erdenlebens sein Selbstbewußtsein und das des Sohnes Gottes auseinanderfallen. Wo aber ein doppeltes Selbstbewußtsein ist, da ist auch ein doppeltes Ich. Das Ich des Logos aber, welches als göttliches stets im vollen Wachen begriffen ist, kann nicht zugleich als menschliches aus einem Traume zur vollen Wirklichkeit des Selbstbewußtseins erwachen. Vom Standpunkte der Kenotiker aus ist ein solches Erwachen des Logos verständlich, — nicht aber von dieser Theorie aus. Und so gewiß auch der Raum so wenig wie die Zeit den Logos von dem Menschen Jesu zu trennen braucht, in welchem er sich zeitlich entfaltet, so gewiß ist doch das räumlich beschränkte Ich Jesu nicht identisch mit dem Himmel und Erde durchwaltenden Ich des Logos. Die ganze Vorstellung läßt sich nur halten, wenn man das zeitliche Leben des Logos in Jesu einfach als eine Offenbarung ansieht, zu welcher er sich das Gefäß bereitet, und für welche er die Potenz seines Lebens setzt, wie Gott die Potenz seines Lebens in der Welt.

Dann aber ist diese Ansicht im Grunde nicht von der eben geprüften verschieden. Während des Erdenlebens Jesu ist die Gottmenschheit nur in dem ewigen Lebenswillen Gottes wirklich vorhanden; thatsächlich aber ist sie zunächst nur ihrer Potenz nach angelegt und muß sich zur Wirklichkeit erst entwickeln. Jesus trägt das Christusideal in sich, und Gott sieht dasselbe nach seinem ewigen Wissen schon als ein in ihm verwirklichtes an. Erst in der Verklärung, wo auch vonseiten des Menschen Jesus die Einheit mit dem in ihm sich offenbarenden Logos bewußt vollzogen ist, haben wir den Gottmenschen und die communicatio idiomatum. Dann aber bleibt die Doppelpersönlichkeit des in dem Logos sich entfaltenden Menschen und des ewigen in gött-

licher Form verharrenden Logos selbst, — die zur wirklichen Personeinheit nicht zusammenzuschließen ist [1]).

Und da diese Theorie einen solchen Ausweg verschmäht, da sie auch in dem irdischen Jesus das Ich des Logos festhalten will, so fordert sie, daß man zwei selbstbewußte, mit verschiedenem Inhalt des Selbstbewußtseins ausgestattete Wesen, als ein Ich ansehen soll, — was nicht gefordert werden darf. Und ebenso wenig dürfte ein menschliches Selbstbewußtsein möglich sein, nach welchem Jesus einerseits sich als nicht göttlich wissen und den Himmel und die Ewigkeit mit Glaubensaugen als transcendente anschauen soll, und dabei doch der himmlischen Herrlichkeit als einer schon besessenen sich erinnert und sich als den weiß, in welchem der ewige Sohn Gottes sich zeitlich in menschlicher Natur entäußert hat. Und eine religiös-sittliche Entwickelung, bei der doch für Jesus nicht bloß eine wunderbare Freiheit vom Sündenhange, sondern auch eine durch einen Schöpfungsakt wunderbar gesetzte Logoswesenheit vorausgesetzt wird, fällt jedenfalls vollkommen aus dem Zusammenhange des uns verständlichen Menschenlebens heraus. Der Gottmensch der Kirche wird zu einem Mischwesen, welches weder die religiöse noch die historische Betrachtungsweise befriedigt. Und der Nachdruck, welcher auf den Stand der Verklärung fällt, verträgt sich nicht mit dem sonst so entschieden festgehaltenen über die Naturreligion erhobenen Gottesbegriffe.

3. Als die allein wirklich zu fruchtbaren Ergebnissen für die Lehre von der Gottheit Christi führende Methode muß die von Schleiermacher zuerst in voller Klarheit aufgestellte bezeichnet werden, mit welcher er die ursprünglich christlichen Motive dieser Lehre wieder erweckt hat. Die Gewißheit der christlichen Gemeine, ihre Gemeinschaft mit Gott nur im Zusammenhange mit Christus und als Frucht seiner einzigartigen Persönlichkeit und ihres Lebenswerkes zu besitzen, das ist die wirkliche Grundlage des Glaubens an die Gottheit Christi. Von der erfahrenen Heilswirkung zurückschließen auf den Heilswert der Persönlichkeit, von welcher sie ausgeht, das ist der Weg, auf welchem eine wirklich

1) Also auch hier biegt die lutherische These in die reformierte Christologie um.

dogmatische, d. h. religiös begründete, Gewißheit von der Gottheit Christi zustande kommen kann, an der alle Christen in dem Maße teilnehmen werden, in welchem sie einen wahren und lebendigen Eindruck von dem Wesen des christlichen Heiles gewinnen, also im Glauben und in der Liebe wachsen. Denn „es ist vergeblich, dem Erlöser eine höhere Würde beizulegen als die Wirksamkeit, die ihm zugleich zugeschrieben wird, erfordert, — weil aus dem Überschusse der Würde doch nichts erklärt wird. Ebenso aber, ihm eine größere Wirksamkeit zuzuschreiben, als aus der Würde, die man ihm zugestehen will, folgen kann. Denn was aus dem Überschusse von Wirksamkeit folgt, kann doch nicht in demselben Sinn wie das andere auf ihn zurückgeführt werden." (Gl.-L. § 92. 2.) — In diesem Urteile über den bleibenden Wert der christologischen Methode Schleiermachers kann ich dem Urteile seines neuesten Bearbeiters ebenso zustimmen, wie in dem Urteile über das Ungenügende der sachlichen Darstellung des großen Theologen [1]).

Schleiermacher geht davon aus, daß wir uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt sind als begründet in einem neuen, göttlich gewirkten Gesamtleben, — und daß es ganz dasselbe ist, dieses Gesamtleben als ein göttlich gewirktes anzusehen, und es von Christus als einem göttlich gegebenen abzuleiten (§ 87. 1. 3). Da nun in diesem Gesamtleben die Erlösung durch die Mitteilung der unsündlichen Vollkommenheit Jesu bewirkt wird, so muß sowohl diese unsündliche Vollkommenheit als auch ihre Anerkennung als Wirkung der ausgezeichneten Eigentümlichkeit Jesu angesehen, und als solche noch immer erprobt werden können (§ 88. 1. 2). Zwar scheint diesem Glaubensurteile die Thatsache zu widersprechen, daß doch weder irgendein einzelner in der Gemeine unsündliche Vollkommenheit besitzt, noch die Masse der Gemeine ohne sehr starke Behaftung mit Sündhaftigkeit existiert (§ 88. 3). Aber diesem Scheine gegenüber hält der Glaube

---

1) Vgl. Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt, Tl. II (1878), S. 461. 462; vgl. Tl. I, S. 62ff. (Schleiermachers Glaubenslehre, § 87. 88. 89).

an seinem Urteile fest im Hinblicke auf den Eindruck des in der Gemeine lebenden Bildes Jesu, und in der Gewißheit, daß es doch in der Gemeine eine von dieser Vollkommenheit ausgehende Richtung giebt, die als Impuls ihrem Ursprunge angemessen ist.

Wenn man nun Christus und das von ihm ausgehende Gesamtleben vonseiten Gottes betrachtet, so erscheinen sie als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur (§ 89). Und da die eigentümliche Thätigkeit und die ausschließende Würde des Erlösers auf einander zurückweisen und im Selbstbewußtsein der Gläubigen unzertrennlich eins sind (§ 92) — so folgert der Glaube, daß Jesus als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich ist, d. h. daß das Urbildliche in ihm vollkommen geschichtlich wird und jeder geschichtliche Moment zugleich das Urbildliche in sich trägt (§ 93). Dabei handelt es sich nicht um die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens, Wissen, Kunst, Geschicklichkeit ꝛc. Denn sie kommen für die Eigentümlichkeit des Gesamtlebens nicht in Frage. Es handelt sich nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und sie zu bestimmen. Urbildlichkeit Jesu aber, nicht bloße Vorbildlichkeit fordert der Glaube, weil nur das Urbild produktive Macht hat, und weil sonst ein Hinausgehen über Christus und ein Zweifel an der Vollendung der Schöpfung in ihm möglich bliebe.

Dann aber kann diese urbildliche Gestalt weder von der sündigen Menschheit geistig produziert und auf Jesus übertragen sein; — denn wo Sünde ist, da kann auch kein irrtumsfreies Denken sein. Noch kann sie in Wirklichkeit aus dieser sündigen Menschheit stammen. Sie kann nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Akt verstanden werden (§ 93. 3). Und Jesu ganze Entwickelung muß völlig frei von allem gedacht werden, was sich nur als Kampf darstellen läßt. Die Macht des Gottesbewußtseins in ihm kann nie zweifelhaft oder durch die Erinnerung an einen früheren Kampf getrübt gewesen sein. Und Jesus kann sich nie in einem Zustande befunden haben, durch welchen ein Kampf in der Zukunft begründet gewesen wäre. Das Leben Jesu ist als stätiger

Übergang aus dem Zustande reinster Unschuld in den der reinsten geistigen Vollkräftigkeit zu denken (4).

So ist der Erlöser allen Menschen gleich zu denken vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur. Aber von allen unterschieden durch die stätige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war. Dieser Unterschied ruht in der differentiierenden Eigenschaft der menschlichen Natur. Aber er ist nicht auf das Maß zurückzuführen, in welchem sich sonst menschliche Individuen unterscheiden. Vielmehr ist eine wirkliche Einzigkeit Jesu zu behaupten, — gegenüber dem ersten Adam nicht minder als gegenüber den anderen Menschen. Und da also durch Jesum erst ein wahres Sein Gottes in der menschlichen Natur wirklich geworden ist, da anderseits erst durch die vernünftige Natur die Gesamtheit der endlichen Kräfte zu einem Sein Gottes in der Welt werden kann, so vermittelt Jesus in Wahrheit allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt (§ 94. 1. 2).

Die Einzigkeit Jesu bestimmt sich also näher so, daß in ihm das Sein Gottes als die innerste Grundkraft gesetzt ist, von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zusammenhält, und daß alles Menschliche in ihm nur den Organismus für diese Grundkraft bildet. Jeder Moment seines Daseins, soweit man ihn isolieren kann, stellt ein neues solches Menschwerden und Menschgewordensein Gottes dar (§ 96. 3). Und diese Einzigkeit muß als eine ursprüngliche erkannt werden. Der Impuls dazu muß stets von dem Göttlichen herrühren. Und diese vereinigende göttliche Thätigkeit ist eine ewige, aber nur so, wie in Gott kein Unterschied ist zwischen Beschluß und Thätigkeit. Als Ratschluß ist sie schon mit dem Ratschluß der Schöpfung identisch und in demselben mit enthalten. Auch als menschliche Person ist Christus immer mit der Welt zugleich werdend gewesen. Aber ebenso ist in jedem geschichtlichen Momente Jesu die göttliche Thätigkeit die, welche den Impuls giebt. Die göttliche Liebe in Christus leitet seine Wahrnehmungen, und infolge derselben entwickeln sich immer neue Impulse zu einzelnen hilfreichen Handlungen. Alle ursprüngliche Thätigkeit kommt nur dem Göttlichen, alles Leidentliche nur der menschlichen Natur zu (§ 97).

In dieser Darstellung liegen viele Elemente, welche ein- für allemal von der protestantischen Dogmatik festgehalten werden müssen. Aber befriedigend an sich selbst ist sie doch keineswegs. Wohl steht Schleiermachers Vorstellung von Christus als dem Urbilde hoch über den ähnlichlautenden Phantasieen von Liebner, Geß, Martensen ꝛc. Er beschränkt sich mit dogmatischer Weisheit auf das Gebiet, auf welchem sie sich der Gemeine fühlbar macht, auf die religiöse Vollkommenheit. Aber wirklich genügend begründet hat er diese Behauptung doch, wie Bender richtig sieht, noch nicht. Denn der Rückschluß von dem in der Gemeine mitten in ihrer religiösen Mangelhaftigkeit wirkenden Impulse vollkommener Religion auf die absolute religiöse Urbildlichkeit Christi kann doch nur dann als bindend angesehen werden, wenn hervorgehoben wird, daß Christus nicht bloß als der diesen Impuls veranlassende, sondern auch als der den Seinen gegenüber die Vollkommenheit dieses Impulses g e l t e n d machende und sie nach derselben b e u r t e i l e n d e in Frage kommt.

Und was Schleiermacher aus dieser Urbildlichkeit Christi folgert, ist einesteils m e h r als die wirkliche dogmatische Auffassung zugeben kann, anderseits w e n i g e r, als das christliche Glaubensbewußtsein fordert.

Mehr, als wir zugeben können. Denn aus der Stellung Christi als dessen, von welchem in seinem geschichtlichen Lebenswerke die Macht des reines Gottesbewußtseins und der Herrschaft des Geistes über das Fleisch auf uns überströmt, folgt schlechthin nicht eine Stellung Jesu gegenüber der Sünde, wie Schleiermacher sie annimmt. Daß Jesus in der Kraft des vollkommenen Gottesbewußtseins sein ganzes Leben (seine menschliche Natur) in den Dienst des göttlichen Liebeszweckes gestellt und Gott zum reinen Opfer gebracht hat, das ist durchaus nicht identisch mit der Annahme eines von jedem Kampfe und jeder wirklichen Versuchung unberührten Lebens. Und am wenigsten berechtigt es zu Phantasieen über die Art, wie Jesus aus seinem Kindesalter durch die uns unbekannte Jugendzeit zu seinem Mannesalter und Lebenswerke sich entfaltet hat. Schleiermachers ethische Prämissen, nach welchen das sittliche Handeln in Analogie mit dem Werden der Natur gestellt wird, und seine metaphysischen Voraussetzungen,

nach welchen Gott als das schlechthin Wirkende, die Welt als der bloße Stoff erscheint, haben sich hier in die christlichen Gedanken eingedrängt. Der Christus Schleiermachers macht jedes Verständnis des Lebens Jesu unmöglich. Und er ist aus der wirklichen Glaubenserfahrung nur mit Hilfe nicht christlicher, metaphysischer und ethischer Sätze abzuleiten.

Und doch leistet diese „Gottheit" Christi bei Schleiermacher viel weniger, als der Glaube fordern muß. Wohl hat Schleiermacher das altkirchliche Schema von den zwei Naturen überzeugend widerlegt. Schon der Gebrauch desselben Ausdrucks für Gott und Mensch zeigt nach Unrichtigkeit dieser Vorstellung. Denn Göttliches und Menschliches (als Weltliches) können nie einander koordinierte nähere Bestimmungen eines und desselben Allgemeinen sein. Und N a t u r und Gott sind geradehin Gegensätze. Natur ist der Inbegriff alles endlichen Seins in seiner mannigfaltig zerspaltenen Erscheinung. Gott ist das schlechthin und unbedingt Einfache. Von Gott als Natur zu sprechen, verrät immer den Einfluß der heidnischen, polytheistischen Vorstellung. Und das Verhältnis, in welchem nach der alten Kirchenlehre Christi Person und seine Naturen stehen, ist nicht bloß dem sonstigen Sprachgebrauche zuwider, nach welchem e i n e Natur vielen Einzelwesen eignet, — sondern auch inhaltlich unmöglich, da ein Wesen, in welchem z w e i v e r s c h i e d e n e Naturen sind (d. h. zwei Inbegriffe von Handlungsweisen oder Gesetzen, wonach die Lebenszustände sowohl wechseln, als in einen bestimmten Kreislauf eingeschlossen sind), unmöglich e i n e P e r s o n, d. h. eine stätige Lebenseinheit sein kann.

Aber was Schleiermacher an die Stelle dieser Vorstellung setzt, bietet trotz seines vollen Klanges nach den ganzen Prämissen des Schleiermacherschen Systems entschieden viel weniger, als der christliche Glaube fordert.

Ein S e i n Gottes im Nichtgöttlichen kann nach den Voraussetzungen des Schleiermacherschen Systems in einem einzelnen Weltlichen an sich überhaupt nicht stattfinden. Denn da Gott nur als r e i n e T h ä t i g k e i t, als absolute Kausalität gedacht werden kann, jedes einzelne Dasein aber ein Ineinander von Thätigkeit und Leidentlichkeit ist, so hat Gott sein Sein nur in

der ganzen Welt. Und nur insofern in einem Einzelwesen auch die leidentlichen Zustände durch lebendige Empfänglichkeit vermittelt sind und diese sich dem gesamten endlichen Sein gegenüberstellt, d. h. sofern dasselbe vermöge der allgemeinen Wechselwirkung die Welt repräsentiert, kann von einem Sein Gottes in ihm geredet werden [1]). Aber dabei ist nicht zu vergessen, daß der Mensch als geistiges Wesen an sich nach Schleiermacher fähig ist, das Bewußtsein seiner wesentlichen Gleichheit mit der ganzen Welt zu vollziehen, und daß das Gottesbewußtsein eben die Form ist, in welcher der Sinn für die absolute Einheit des Seins, für die absolute Kausalität, dem Menschen aufgeht.

Also dieses Sein Gottes in Christus bedeutet nichts, als daß er der Träger der vollkommenen Religion ist, wie sie in den vorchristlichen Religionsstufen weder vorhanden noch möglich gewesen ist. Weil in ihm die absolute Herrschaft des Geistes und damit das vollkommene Gottesbewußtsein verwirklicht ist, ist er der Urbildliche und der Mensch, in welchem Gott ist. So bleibt als wirkliche Einzigkeit Christi also im Grunde nur die wesentliche Unsündlichkeit übrig. Dieselbe Reinheit und Wahrheit des Gottesbewußtseins mag ja auch in uns sein, wie in Christus. Aber nicht dieselbe Kräftigkeit. Und auf dieser ruht Christi Fähigkeit, der Ausgangspunkt für die neue vollkommene Menschheit zu sein.

Das ist ja gewiß ein Teil der Wahrheit, ein Stück des Glaubens der aus den Wirkungen Christi auf seine Gemeine in dieser entsteht. Aber doch nur ein Stück, und durchaus fremdartig gestaltet. Denn mit der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Welt und mit der absoluten Kausalität hat es die christlich-religiöse Erfahrung überhaupt nicht zu thun, sondern mit dem persönlichen Gott, welcher seinen Liebeszweck durch unsere Sünde und Schuld hindurch verwirklicht. Und nicht von der Herrschaft des Geistes über das Fleisch geht die Macht Christi über seine Gemeine aus, sondern von der Macht des höchsten göttlichen Zweckes über die Sonderzwecke des weltlichen Daseins. Und nicht in dem Gefühle für die Einheit der Welt wissen wir Gott in uns

---

1) Bender a. a. O. II. 466; vgl. Schleiermacher § 94.

wohnend, sondern in den Motiven der Liebe, welche wir aus Christus in unser eigenes Leben aufnehmen. Und wohl erscheint uns Christus als der Repräsentant der Welt in seinem Verhältnisse zu Gott. Aber nicht in dem unfruchtbaren Schema des Verhältnisses von Einzelnem und Einheitlichem, von Bedingtem und Wirkendem, sondern unter dem Gesichtspunkte des höchsten Weltzweckes, welchem die Schöpfung dient, und für welchen und in welchem sie gedacht ist. Deshalb ist auch die Einzigkeit Christi nicht in seinem Gottesbewußtsein und der vollkommenen Kräftigkeit desselben zu suchen. Denn dieses ist unserer Erfahrung an sich unzugänglich und kann höchstens ein Postulat unserer Erfahrung sein. Sondern in dem, was er zufolge unserer religiösen Erfahrung für uns ist: der einheitliche Ausgangspunkt der christlichen Stellung zu Gott, in welchem die Gemeine allein ihre Wirklichkeit und an welchem sie ihr beständiges Maß hat. Christus als Offenbarung Gottes für uns ist der Einzige. Eine viel lebendigere Verbindung des Sittlichen mit dem Religiösen, und eine viel größere Befreiung des Religiösen von metaphysischen Voraussetzungen außerchristlicher Art wird nötig sein, um die Gedanken Schleiermachers wirklich im christlichen Sinne fruchtbar zu machen.

3. Die bedeutendsten neueren Dogmatiker haben, indem sie die Methode Schleiermachers festhalten und begründen, sich erfolgreich bestrebt, dem christlichen Glaubensinteresse an der Gottheit Christi gerecht zu werden. Vor allem hat Ritschl die Aussagen über Christus in einer durchaus richtigen und das wahre Ziel festhaltenden Linie angelegt. Aber auch bei Alexander Schweizer, bei Lipsius, Rückert u. a. findet sich das Bewußtsein von der richtigen Aufgabe und eine Fülle von fruchtbaren wahren und anregenden Gedanken. Ein Vergleich ihrer Auffassungen von der Gottheit Christi giebt die erfreuliche Gewißheit, daß in der That ein theologischer Konsensus über diese Frage im Werden ist, der hoffentlich bestimmt ist, die Grundlage einer wahrhaft dogmatischen Einmütigkeit zu werden. Die einzelnen Aussagen dieser Männer hier zu prüfen, schien mir nicht zweckmäßig. Erst wenn aus der Prüfung der neutestamentlichen Lehre sich die einzelnen Postulate der Lehre deutlich ergeben haben, — also erst bei der wirklich

dogmatischen Erörterung, wird es angemessen sein, auf sie zurückzukommen. Nur das mag als der Gesamteindruck dieser Lehrbestrebungen vorweg erwähnt werden. Christi Gottheit kann nur im Zusammenhange mit dem Werke der Erlösung und nach Maßgabe der Heilserfahrungen dargestellt werden, welche seine Gemeine von ihm abzuleiten hat. Christi Gottheit kann mit einer wahren sittlich-menschlichen Entwickelung nicht im Widerspruche stehen, und nicht Ausdruck für etwas sein, was der irdische Jesus überhaupt noch nicht besessen hätte. Christi göttlicher Wert kann ihn nicht von uns trennen, sondern muß die Quelle auch unserer Göttlichkeit sein. Also kann Christi Einzigkeit, wodurch er Gott für uns ist, an sich noch nicht aus seiner sittlich-religiösen Vollkommenheit erklärt werden, sondern nur aus seiner Stellung als Träger der Offenbarung. Und die Gottheit Christi kann nicht eine Substanz neben seiner menschlichen Substanz sein, sondern sie muß in seinem persönlich-menschlichen Leben zum Ausdruck kommen. Also nicht in der Lehre von den zwei Naturen, sondern in dem Dogma von der communicatio idiomatum, muß der wahre Ausdruck für das Geheimnis der Person Christi gesucht werden. Nach diesen Gesichtspunkten hin deuten alle lebensvollen Triebe der Christologie in der evangelischen Kirche.

Zweites Buch.

Die Schriftgrundlagen des Dogma.

Kapitel XII.

Die alttestamentlichen Voraussetzungen des Glaubens an die Gottheit Christi.

Hermann Schultz, Alttestamentliche Theologie. 2. Aufl. 1878.

1. Das Glaubensurteil der christlichen Gemeine über ihren Stifter, welches in dem Dogma von der Gottheit Christi seinen ausgeprägten Ausdruck findet, ist ohne Zweifel das Ergebnis bestimmter geschichtlicher Vorgänge, nicht das Erzeugnis früherer dogmatischer oder philosophischer Vorstellungen. Der Eindruck der Persönlichkeit Jesu und der Lebensaufgabe, welche er sich gestellt und durch sein Lehren, Handeln und Leiden gelöst hat, ist es, aus welchem dieser Glaube geboren ist. Aber es ist doch nicht weniger sicher, daß die Persönlichkeit Jesu und sein Lebenswerk diesen besonderen Eindruck auf die Seinen nur innerhalb eines bestimmten Zusammenhanges von Erwartungen, Überzeugungen und Voraussetzungen machen konnten, in welchen Jesus sich selbst hineingestellt hat. Als der Christus Israels ist er aufgetreten, als der Verwirklicher des Gottesreiches, welchem die innerste Entwickelung seines Volkes zustrebte. Und die Gemeine, welche den göttlichen Wert seines menschlichen Lebens anerkannte, hat sich doch nur bilden können, indem sie diesen Anspruch, mit dem er auftrat, gläubig gelten ließ. Eine wirklich schriftmäßige Erkenntnis dessen, was das Dogma von der Gottheit Christi in seiner ursprünglichen Gestalt bedeutet und beabsichtigt hat, läßt

sich darum nur so gewinnen, daß wir uns einerseits die Motive zu göttlicher Schätzung des Christus und die Grenzen dieser Schätzung vergegenwärtigen, welche die vorchristliche Religionsgeschichte Israels uns bietet, — und anderseits uns klar machen, welche neuen Motive dazu durch Jesu geschichtliche Persönlichkeit und Thätigkeit entstanden sind. Die eine Betrachtung wird uns vor heidnischer, die andere vor jüdischer Verkennung der wahren neutestamentlichen Bedeutung des Glaubens an die Gottheit Christi bewahren.

Der Glaube Israels an den Christus, insbesondere der Glaube an die Gottheit des Christus, ist aus dem größeren Zusammenhange des Glaubens an das Reich Gottes erwachsen. Nur in diesem Zusammenhange, nur vermöge der Aufgabe für dieses Gottesreich in Israel, hatte die Person des Christus für das Volk Israel überhaupt religiöse Bedeutung. Wer das versteht und zugleich für biblisch begründet nur diejenigen Lehren hält, welche auch aus dem innersten Wesen der alttestamentlichen Religion verständlich sind, jedenfalls demselben nicht widersprechen, der muß als ersten Grundsatz für die Behandlung der Lehre von der Gottheit Christi die Überzeugung aufstellen, daß jede Glaubensaussage über die Gottheit Christi schriftwidrig ist, welche sich nicht mit innerer Notwendigkeit aus der richtig verstandenen Lehre vom Gottesreiche ableiten läßt.

Der Glaube an ein Königreich Gottes ist dem Volke Israel ursprünglich mit einer Reihe heidnischer Völker gemeinsam, und ist das Ergebnis einer Entwickelungsstufe des religiösen Lebens, welche bei den Kulturvölkern am Euphrat und Nil Jahrhunderte hindurch festgehalten wurde. Die Gottheit erscheint in ihren Machtäußerungen und Lebensbedingungen eng mit dem Lande und Volke verflochten, in denen sie verehrt wird, und in genauem Zusammenhange mit den Staatszwecken. Des Volkes Kämpfe und Siege sind Kämpfe und Siege seiner Gottheit. Die großen Ordnungen des bürgerlichen Lebens erscheinen als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens und Waltens. Die Obrigkeit als die Vertreterin der Staatsordnungen erhält den Charakter der göttlichen Weihe und Würde. Das Volk trägt

ihr, sowie den Sitten und Grundgesetzen des Staates, religiöse Gesinnung entgegen. So ist denn überall da, wo die Staatsgewalt in der Person eines Selbstherrschers zusammengefaßt ist, der König Gegenstand göttlicher Verehrung, Sohn der Gottheit, ihre Offenbarung.

Diese Anschauung aber hindert keineswegs, daß die einzelnen Könige, als Individuen, rein menschlich geschätzt werden. Auf den ägyptischen Bildwerken erscheint der König vor seinem eigenen Standbilde opfernd. Also als König, als Ausdruck der Staatsgewalt, der Volkseinheit, der Majestät des Gesetzes, ist er Gegenstand der Frömmigkeit und wird als göttlich anerkannt; — als Individuum ist er Subjekt der Frömmigkeit und beugt sich selber vor der Majestät des Staates. Als König ist er unbeschränkt und unverantwortlich; — als Individuum ist er dem Zwange peinlichster Ordnung und Gesetzlichkeit unterworfen und muß das Totengericht über sich ergehen lassen, wie jeder Bürger.

So soll also allerdings das menschliche Gemeinschaftsleben als ein Reich Gottes aufgefaßt und damit des bloß weltlichen Charakters entkleidet werden. Und der König, als der persönliche Ausdruck der Staatsordnung, empfängt einen Charakter göttlicher Würde, der seiner menschlichen Persönlichkeit nicht widerspricht, sondern sich zu ihr verhält, wie die Amtswürde mit ihrer unbeschränkten und unverantwortlichen Machtvollkommenheit zu ihrem menschlichen Träger, der als Einzelwesen selbst dieser Amtswürde unterstellt und an Ordnung und Gesetz gebunden ist. Staat und König sind heilig, d. h. sie sind dem weltlichen Maßstabe entzogen und über ihn hinausgehoben. — Aber in allen diesen Religionen ist das Göttliche selbst noch nicht aus den Banden des Weltlichen frei geworden. Es ist im Grunde nur eine Erscheinungsform des Weltlichen, wenn auch die höchste. Und deshalb kann der Charakter der Heiligkeit und Überweltlichkeit auch ein solches menschliches Gemeinschaftsleben nicht wirklich über die Welt hinausheben. Es bleibt an eine bestimmte Nation, an ihre Sonderzwecke und Naturbedingungen angeschlossen. Es erstrebt keine allgemein gültigen Zwecke. Der göttliche Charakter, welcher ihm eignet, erscheint nur als die höchste Erscheinung weltlicher

Eigenschaften. Vor allem seine Macht ist eine rein weltliche Macht, welche nur den anderen weltlichen Mächten weltlich überlegen gedacht wird. Die Staatszwecke werden als unwiderstehliche gedacht, aber nicht wegen ihrer inneren überweltlichen Überlegenheit, sondern wegen der mit ihnen verbundenen weltlichen Kraftfülle, und trotz ihrer Beschränktheit und weltlichen Selbstsucht. Die Herrschaft des einzelnen, weltlich selbstischen Staatswesens, welcher die Niederlage der an sich gleichberechtigten Sonderzwecke anderer Staaten entsprechen muß, erscheint als der entscheidende Beweis für die göttliche Würde desselben. Der Staatsgedanke ist schlechtin unfähig, die Sonderzwecke anderer Völker in sich als den höchsten überweltlichen Zweck aufzunehmen. Er steht ihnen gegenüber, wie Weltliches dem Weltlichen, d. h. ausschließend und verdrängend. Also die Heiligkeit des Staates offenbart sich wesentlich in seiner weltlichen Überlegenheit und Unwiderstehlichkeit. Und mit dem Wesen des Staates ist auch die „Gottheit" des Königs weltlich bestimmt.

Das Königreich Gottes in Israel ist in mancher Beziehung ursprünglich ähnlich gedacht. Es ist auch hier zunächst auf ein einzelnes Volk, auf seine Sonderzwecke und sein besonderes Land beschränkt, mit den Freuden und Leiden, mit den Siegen und Niederlagen dieses Volkes eng verflochten. Die Heerscharen Israels streiten die Kriege Gottes gegen die Völker der anderen Götter. Die Macht Gottes über die Welt, welche er zu den Zwecken seines Reiches offenbart, ist eine weltliche Macht, auf das natürliche Wohlsein des Volkes gerichtet und sich in politischer Übermacht bewährend. Die Heiligkeit des Volkes entfaltet sich ebensowohl in bestimmten weltlichen Lebensformen als in sittlichen Zwecken. Die ältesten Zeiten Israels haben freilich sicher nicht den Charakter der Abhängigkeit von fein durchdachten schriftlich festgestellten Ritualgesetzen an sich getragen, welchen die entartende pharisäische Zeit uns zeigt. Aber gewiß beherrschte sie die allerstärkste Betonung von Volkssitten, Speisegebräuchen, Opferformen und Festeinrichtungen, gegen welche ja der Eifer aller großen Propheten gerichtet ist. Also als ein weltlich beschränktes, auf weltliche Zwecke gerichtetes, in weltlicher Form zur Erscheinung kommendes, erscheint das Gottesreich ohne Frage auch in Israel.

Dennoch tritt uns im Alten Testamente, wenigstens so, wie es durch die prophetischen Männer fortgebildet dem Zeitgeschlechte Jesu als einheitliche religiöse Weltanschauung erschien, eine viel höhere und wahrere Auffassung vom Reiche Gottes entgegen. Der Gott, welcher in Israel König ist, erscheint schlechthin frei von Natur und Welt, ist ihre Quelle und ihr Gebieter durch seinen bloßen Willen, sein Wort und seinen Geist. Er ist heilig in einem anderen Sinne als die Götter von Babylon oder Ägypten, schlechthin überweltlich und unvergleichlich. Er ist der eine, dessen Zwecke also im letzten Grunde allgemein gültige, überweltliche sein müssen. Er wählt unter den Weltvölkern dieses Volk mit freier Wahl um seines Namens willen, also um den höchsten überweltlichen Zweck, die Offenbarung seines Wesens in der Welt zu verwirklichen. Wohl bleibt die Abstammung von den Vätern, die Nationalität, also eine weltliche Eigenschaft, die natürliche Grundlage dieser Wahl. Aber ihre unumgänglichen Bedingungen sind doch Glaube und Sittlichkeit, ihre Zwecke sind göttliche Zwecke.

Wer die alttestamentliche Religion geschichtlich untersucht, wird ein Schwanken zwischen der „heidnischen" und der höheren Idee des Gottesreiches, und ein Fortschreiten von der ersten zur zweiten vorzüglich in der Zeit der großen Propheten ohne Schwierigkeit nachweisen und die Probe dazu an der Entwickelung des Gottesbegriffes in Israel machen können. Wer aber, wie die Zeitgenossen Jesu, diesen ganzen Entwickelungsprozeß als eine Einheit, in der heiligen Schrift niedergelegt, empfing, dem mußte eine Verbindung von zwei Weltanschauungen entgegentreten, von welchen jeder diejenige, welche seinem religiös-sittlichen Standpunkte am verwandtesten war, am meisten betont haben wird, ohne doch die andere ganz unberücksichtigt lassen zu können. Das Gottesreich der Naturreligion, auf weltliche Unterschiede gegründet und an ihnen haftend, auf natürliche Zwecke gerichtet, mit weltlichen Mitteln sich geltend machend, — und das Reich des einen geistigen überweltlichen Gottes, welcher keine anderen weltlichen Bedingungen kennt, als frei von ihm selbst gesetzte, auf natürliche Zwecke sich nur richtet als auf Offenbarungen des höchsten sittlichen Zweckes, und mit schlechthin über-

weltlichen Mitteln wirkt, — diese beiden sind auf der Stufe der alttestamentlichen Religion unzertrennlich mit einander verbunden.

Die Antinomie, welche in dem Zusammentreffen dieser beiden Anschauungen vom Reiche Gottes liegt, mußte zunächst die Folge haben, daß die höhere Anschauung sich der niederen gegenüber in der Form der Hoffnung, des Ideals auseinanderlegte. Denn seiner empirischen Wirklichkeit nach erscheint ja das Gottesreich in Israel als weltlich in seinen Bedingungen, beschränkt in seinen Zwecken und seiner Geltung, unvollkommen in seiner Macht, weltlich in seinen Mitteln und Formen, verflochten in das wechselnde politische Geschick eines kleinen Volkes, dessen Geschichte meistens im schreienden Widerspruche mit dem Selbstgefühl steht, welches ihm aus seiner religiösen Selbstschätzung erwächst. Seiner idealen Bedeutung nach aber mußte dieses Gottesreich als das Reich des überweltlichen, weltschaffenden und die Welt in überweltlicher Weise regierenden Gottes der Wunder gedacht werden, als ein Reich göttlicher Zwecke und schlechthin allgemeiner Geltung. Wenn also der höhere Glaube nicht der Wirklichkeit gegenüber Schiffbruch leiden sollte, so mußte er sich die Gewißheit von der Wahrheit seiner Weltanschauung in der Form der Weissagung bewahren. Dem heidnischen Bilde des Gottesreiches gegenüber, welches sich an der harten Wirklichkeit für Israel mehr und mehr als eine Täuschung erwies, erhebt sich das Weissagungsbild von dem wahren Gottesreiche, — freilich keineswegs mit begriffsmäßiger Klarheit alle Züge der ursprünglich weltlichen Auffassung verneinend, aber doch seinem Gesamtinhalte nach durchaus von dem wahren Gottesbegriffe getragen.

2. Mit dem Gedanken des Gottesreiches in Israel war der eines Königs göttlicher Art, d. h. eines mit innerer Notwendigkeit und kraft göttlichen Rechtes das Volk und seine Volkszwecke persönlich darstellenden Oberhauptes, ursprünglich nicht verbunden. Jahrhundertelang gab es nicht einmal eine wirklich staatliche Einheit des Volkes. Nur die nationale und die religiöse Einheit waren im Volksbewußtsein vorhanden. Und die Vertreter der göttlichen Ordnung, die Elohim, die Obrigkeiten, gingen aus der Volksgemeine hervor und hatten ihre Bedeutung nur als Vertreter

dieser Ordnung. Also Menschen, die natürlich sonst in keiner Weise aufhören, von dem Maße menschlicher Dinge umfaßt zu werden, sind Elohim, göttlicher Art, als Träger der dem Gottesreich innewohnenden Machtvollkommenheit [1]). Ein Bedürfnis, diese „Gottheit" der Obrigkeit in einem Könige zu konzentrieren, ward zunächst nicht empfunden. Und auch als das gesamte Volk einen König anerkannte, war derselbe zuerst eher ein Kriegsfürst, aus Volkswahl hervorgegangen und an bestimmte verfassungsmäßige Schranken gebunden, — als ein „Gott" im Sinne der babylonischen oder ägyptischen Monarchen. Ja selbst noch in viel späterer Zeit hat sich die religiöse Betrachtung des Gottesreiches wieder vielfach von der Gestalt des Königs abgewendet. In den Gesetzen bei A erscheint die Volksgemeine mit ihren Ältesten und Priestern selbst als die Trägerin des göttlichen Charakters, als heilig, königliches Priestertum, als Sohn Gottes und sein Eheweib, — und viele große Gottesmänner gehen von derselben Anschauung aus. Eine Betonung des Königs als des persönlichen Vertreters der Volkseinheit und Volksmacht konnte erst entstehen, nachdem ein großer König, wie David, dem Volke in seiner Person die Macht, Gerechtigkeit und Hilfe Gottes zum Bewußtsein gebracht hatte. Und allgemeiner konnte sie nur werden, nachdem eine lange Gewöhnung an das Königtum und die immer steigende Machtfülle desselben ein Identifizieren von Staat und König selbstverständlich gemacht hatten, — wie das zu Hiskias Zeit in dem kleinen Reiche Juda längst der Fall war.

Entscheidend für diese ganze Entwickelung ist ohne Zweifel die Gestalt Davids gewesen, dessen unermeßliche religionsgeschichtliche Bedeutung keineswegs in dem, was er gelehrt oder geglaubt hat, sondern in dem liegt, was er seinem Volke gewesen ist. In ihm erst hat das Volk wirklich ein freudiges Bewußtsein seiner Einheit und Kraft, seiner weltgeschichtlichen Bedeutung und Aufgabe empfangen. Ihm, dem siegesfreudigen jungen Helden, klangen Lieder des Volkes und Weissagungen der Propheten entgegen, und er

1) Alttest. Theol., S. 480. Noch Joh. 10 wird der Anspruch auf den Namen „Gott" durch den göttlichen Auftrag gerechtfertigt, dessen Träger die geschaffenen Wesen im gegebenen Falle sind.

selbst fühlt sich von der Gewißheit eines einzigartigen Berufes getragen [1]). —

Sobald aber in Israel der König als der persönliche Ausdruck des Gottesreiches betrachtet wird, nimmt er an dem Prädikate der Gottheit teil, welches diesem Reiche eignet. Er sitzt als Gesalbter Gottes auf dem Throne Gottes, vertritt also Gottes Autorität im Volke. Er sitzt zur rechten Gottes, d. h. er hat seinen Teil an der Anerkennung, welche Gott in seinem Volke und in der Welt zu fordern hat. Er ist Elohim (Ps. 45), also über die weltlichen Maßstäbe erhoben. Er ist Gottes Sohn, gezeugt am Tage seiner Thronbesteigung. Also er ist durch Gottes Gnadenwillen in die innigste Gemeinschaft der Liebe mit Gott gestellt, und in Gottes eigene Zwecke aufgenommen, wie der Sohn in den Zweck des Vaters und Vaterhauses. Er bringt im Volke die göttlichen Reichszwecke zum Ausdruck, d. h. er ist gerecht. Er bringt in der Welt diese Reichszwecke zur Geltung, d. h. er ist siegreich. So schaut die Volksgemeine in ihrem Könige ihr eigenes überweltliches Wesen und ihre Stellung als Zweck der Welt. Der König erscheint prinzipiell aus den weltlichen Bedingungen in die göttlichen erhoben. Er vertritt Gottes Zwecke und ist mit Gottes Macht bekleidet für die göttlichen Absichten mit seinem Volke und an der Welt [2]).

Dabei aber kommt der Gedanke gar nicht in Frage, daß diese „Gottheit" des Königs ihn hindern könnte, ein Mensch zu sein, wie die andern. Nur als König ist er göttlicher Art. Als Einzelperson ist er Subjekt der Religion und volkstümlichen Sittlichkeit, ist in die Leiden und Wechselfälle des weltlichen Lebens mit eingeschlossen, und verfällt freimütigem Tadel, wo er sich durch Willkür in Widerspruch mit dem Gotteswillen setzt, den er vertreten soll [3]). Gott gegenüber also ist der König der menschliche Vertreter der Volksgemeine, wie der Priester ihr Vertreter ist in Beziehung auf den Charakter religiöser Heiligkeit. Der Gemeine gegenüber aber und mit ihr der Welt gegenüber ist er göttlicher Art, Ausdruck der Machtfülle und

1) Alttest. Theol., S. 261 ff. 672 ff. — 2) a. a. O., S. 263 ff. — 3) a. a. O., S. 265 ff.

der Zwecke Gottes, Träger seines Willens, Vertreter seiner weltlenkenden Weisheit. So hat die „Gottheit" des Königs seine Menschheit zu ihrer notwendigen Voraussetzung. Ein Widerspruch zwischen beiden Seiten seines Wesens kommt ebenso wenig in Frage, wie ein Widerspruch zwischen Amt und Amtsträger.

3. Als die großen Propheten des achten und siebenten Jahrhunderts gegenüber der immer mehr in Trümmer fallenden Wirklichkeit des Gottesreiches in Israel den Glauben an eine vollkommenere Neugestaltung desselben in ihren Weissagungen ausprägten, haben sie in einer Anzahl von entscheidenden Punkten erkannt, daß ein wahres Gottesreich auf Erden, dessen Gemeinschaft wirklich die religiöse Seligkeit gewährleisten und mit den göttlichen Zwecken auf Erden in Zusammenhang bringen soll, anderer Art sein muß, als ein Gemeinwesen rein politischer Art, welches, auf nationale Grundlagen gebaut, in seinen Zwecken und Machtmitteln wesentlich weltlichen Wertes bleiben muß [1]).

Dieses Bewußtsein ist am klarsten in der Hoffnung auf einen neuen Bund ausgesprochen, welchen Gott mit seinem Volke schließen will. Denn damit ist das Gottesreich einerseits als ein Produkt göttlicher Offenbarungsthätigkeit bezeichnet, und wird anderseits als durch Glauben und Sitte der Menschen verwirklicht, also nicht mehr auf natürlichen, sondern auf geistigen Bedingungen ruhend vorgestellt. Und wenn das Gesetz in die Herzen geschrieben werden soll, so erscheint der göttliche Charakter der Gemeine des Gottesreiches dadurch bedingt, daß sie die göttlichen Willensmotive als die ihr Gemeinschaftsleben treibenden Zwecke aufnehmend sich mit einem übersinnlichen Inhalte erfüllt, — wobei es den Propheten übrigens keinerlei Bedenken macht, daß das Thun der einzelnen nicht zugleich aus den Grenzen der menschlichen Schwachheit befreit gedacht wird. Diese Aufnahme der göttlichen Motive denkt die Weissagung durch die rechte Gotteserkenntnis hervorgerufen. Alle Kinder des Volkes werden gottesgelehrt sein. Der Geist Gottes, welcher jetzt nur die Propheten treibt, wird dann alle erfassen. Die Blinden werden sehend, und die Tauben hören. Gerechtigkeit bedeckt das Land,

1) Vgl. zu dem Folgenden a. a. O., S. 699 ff.

wie Meereswasser den Meeresboden. Also die Erfüllung der praktischen Vernunft mit der rechten Weisheit, mit der wahren Weltanschauung und dem rechten Verständnisse der höchsten Zwecke ist die Grundlage für das Gottesreich, und für den „göttlichen“ Charakter seiner Glieder.

Auch die Art und Weise, wie Gott in seinem Volke herrscht, soll dann eine andere sein, als in der Gegenwart. Gott will nicht mehr in Formen und Gesetzen, sondern wesentlich in seinem Volke wohnen. Also das menschliche Gemeinwesen soll als solches zum überweltlichen, zur Erscheinungsstätte und Offenbarung Gottes werden, und damit schlechthin göttlichen Wert erhalten. Gottes eigene Weltzwecke finden dann in dem Zwecke der Gemeine des Gottesreiches ihren vollen Ausdruck. Und damit fallen auch die nationalen Schranken des Gottesreiches. Der Gott der Welt kann keine anderen Zwecke als allgemeingültige haben. Wohl wird die herrschende Stellung Israels in dem Bilde der Zukunft mit der Wärme des Patriotismus festgehalten. Aber die Heidenvölker, welche das Gottesgericht überleben, sollen doch dem Gottesreiche mittelbar oder unmittelbar eingefügt werden. Also die Weltlichkeit des Gottesreiches wird auch nach dieser Seite hin aufgehoben. Und damit hört der Charakter weltlicher Übermacht, kriegerischer Überwindung und Verdrängung anderer Volkszwecke auf. Die Völker machen ihre Waffen zu Friedensgeräten und suchen freiwillig Rat und Entscheidung bei dem Haupte des neuen Gottesreiches. Nicht weltliche Übermacht, sondern geistige Hoheit bildet den Charakter der Herrschaft im Gottesreiche [1]).

Der göttliche Charakter der Gemeine des Reiches Gottes muß sich natürlich auch in ihrer weltbeherrschenden Macht ausprägen, also in der Freiheit und Seligkeit gegenüber den natürlichen Bedingungen des Daseins. Die Gemeine ist heilig. So muß sie auch gewiß sein, in dem Ausdrucke der ihr innewohnenden göttlichen Zwecke nicht durch weltliche Hindernisse gehemmt zu werden. Diese Freiheit und Seligkeit sind notwendige Attribute des Gottesreiches. Die Beherrschung der Welt, sofern sie eine

1) a. a. O., S. 708 ff.

menschliche Welt ist, wird, wie schon erwähnt, als geistige Beherrschung durch die Macht des göttlichen Zweckes selbst aufgefaßt, wenn sich auch noch in die Aussichten der nächsten Zukunft überall die Bilder kriegerischen Sieges einmischen. Was aber die Beherrschung der Welt als der Summe natürlicher Lebensbedingungen anbetrifft, so trägt die Weissagung in diesem Punkte noch am meisten den Charakter alttestamentlicher Schranke an sich.

Die wahre Freiheit von der Welt und die rechte Beherrschung der Welt sind für eine innerhalb der erfahrungsmäßigen Bedingungen des Daseins sich bewegende Gemeinschaft von Menschen nur so möglich, daß die Seligkeit und die zwecksetzende Stätigkeit des inneren Lebens als für die weltlichen Übel unzugänglich und unzerstörbar empfunden werden, und daß die Gesamtheit der natürlichen Lebensbedingungen, gleichviel welcher Art sie sein mögen, gleichmäßig zum Stoffe sittlicher Arbeit gemacht wird.

Dabei muß es dann als gleichgültig erkannt werden, ob diese sittliche Arbeit ihre Zwecke auch äußerlich zum Ausdrucke bringen kann oder nicht, sobald nur das pflichtmäßige Handeln in tugendhafter Gesinnung rein durchgeführt wird, soweit die Mittel zum Handeln vorhanden sind. Nur eine solche überweltliche Beherrschung der Welt durch den Geist, also durch religiöse Seligkeit und sittliche Wahrheit und Tapferkeit, ist bei den thatsächlichen weltlichen Verhältnissen, in welchen die irdische Menschheit lebt, möglich, — nicht eine weltliche Beherrschung durch sinnliche Mittel, also in physischer Glückseligkeit und in äußerlich ungehemmter Durchführung der eigenen Zwecke. Diese ethische Auffassung der Weltbeherrschung aber, welche aus dem göttlichen Wesen des Gottesreiches folgt, wird im Alten Testamente nur andeutungsweise und in einzelnen Zügen erwähnt, am meisten in den Reden vom leidenden Gottesknechte. Im ganzen herrscht übergewaltig die dem natürlichen Sinne des Menschen allein verständliche Hoffnung auf eine weltliche Beherrschung der Welt, auf sinnliche Glückseligkeit und Aufhebung aller Hemmungen und Übel, welche sich der Bethätigung der eigenen Zwecke widersetzen. Und somit erhält der Gedanke des Reiches Gottes einen eschatologischen Charakter im eigentlichen Sinne, d. h. seine

Verwirklichung wird von einer wunderbaren völligen Umgestaltung aller natürlichen Bedingungen des irdischen Daseins abhängig gedacht [1]). Und je mehr, und je sinnlicher diese Seite betont wird, desto mehr mischt sich auch gegenüber der nichtisraelitischen Menschheit in den höheren Gedanken ihrer Beherrschung durch die Wahrheit der sinnliche Wunsch nach nationaler Herrschaft und nach der Ausbeutung der Weltvölker zu den Zwecken der eigenen volkstümlichen Selbstsucht.

Das Bild der Prophetie von der Seligkeit und Weltbeherrschung der Gemeine des Gottesreiches ist nach der Stimmung der Personen und der Färbung der Zeiten sehr verschieden und von wechselnder Schönheit. Aber für die religiöse Betrachtungsweise haben diese Verschiedenheiten keinen Wert. Das, worauf es allein ankommt, ist die Befreiung der Gemeine von den Hemmungen und Übeln, welche das Volk in der Gegenwart als schmerzlichen Widerspruch gegen seine göttliche Würde empfindet. Das Wahre und Notwendige in diesen Idealbildern ist der Anspruch der Gemeine auf die Weltherrschaft, ihr Recht darauf, als Ziel des Weltlaufs und als Zweck Gottes offenbart zu werden.

Die Beschränktheit des Gedankens aber liegt darin, daß die weltliche Art des Daseins mit ihren sinnlichen Ansprüchen auf Freude und Wirkung fortdauernd gedacht wird, — und deshalb eine vollständige äußerliche Veränderung der Daseinsbedingungen nach dem Wunsche des weltlichen Sinnes erwartet wird. Die Welt soll auf weltliche Weise verändert und beherrscht werden, nicht durch die Macht des Geistes. Die Weltverhältnisse erscheinen als unüberwindliche Hemmungen der Zwecke Gottes. Sie zwingen Gott, sie mit physischer Allmacht umzugestalten, damit er seine Zwecke verwirklichen kann. Er vermag nicht, diese seine Zwecke innerhalb der vorhandenen äußerlichen Bedingungen durch die Allmacht seiner Weisheit geistig zu verwirklichen. Und die Gemeine geht nicht mit ihren Zwecken in dem großen, sittlichen, allgemeinen Gotteszwecke auf, sondern sie will ihre sinnlichen Sonderzwecke durch Gottes Natur-Allmacht gewährleistet denken. Und endlich erscheint die Ausgestaltung der äußeren Lebens-

1) a. a. O., S. 702 ff.

bedingungen gemäß den Zwecken der Gemeine als die Bedingung für den göttlichen Charakter derselben, nicht als das notwendige Ergebnis ihres göttlichen Charakters, der es fordert, daß sie als der Zweck der Schöpfung und das Ziel der Wege Gottes auch offenbar werde. — So mag dieses Bild sich der Phantasie empfehlen und als der notwendige Ausdruck des jedem Vernunftwesen innewohnenden Triebes nach Glückseligkeit sein Recht haben. Religiös hat es zunächst noch keinerlei wirklichen Wert, da der göttliche Charakter der Gemeine durch eine sinnliche Weltveränderung weder bedingt noch gewährleistet wird. Und so lange zwischen der vorher erwähnten richtigen Auffassung der Gottheit der Gemeine und dieser Hoffnung ihrer weltlichen Offenbarung ein klares Verhältnis noch nicht erkannt wird, werden die Bilder der äußeren Herrlichkeit des Volkes religiös immer eher verwirrend als förderned wirken. Wir haben deshalb für unsere Aufgabe allen Nachdruck auf die Hoffnung der ethisch-religiösen Verklärung der Gemeine zu legen.

Der göttliche Wert der Gemeine des Neuen Bundes ruht darin, daß sie, die ganze für Gott zugängliche Menschheit umfassend, sich die Motive Gottes für die Ausgestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens vollkommen zu eigen macht. So weiß sie sich einerseits vollkommen Gott zugeeignet, heilig, und damit auch seiner Liebe und der Sündenvergebung gewiß. Anderseits fühlt sie sich als die vollkommene Verwirklichung seines Weltzwecks, also als seine Wohnung, als das Ziel der irdischen Geschichte, und hat darin die Gewißheit, daß die Welt ihr zu dienen und sich ihr zu fügen hat, und daß sie ihr zum Mittel der Seligkeit und der Freiheitsbethätigung werden muß.

Dieser göttliche Wert der Gemeine ist seiner Grundlage nach religiöser Art. Göttlichen Wert kann ein Weltliches nur empfangen durch den sich offenbarenden Gott. Gott selbst muß es sich zunächst aneignen, es heiligen, und dann sich ihm zueignen und es dadurch aus dem Zusammenhange des Weltlichen in den des Göttlichen erheben. Also nur indem Gott seinen Geist giebt, indem er sein Gesetz in die Herzen schreibt, indem er eine wahre und vollkommene Erkenntnis seiner Zwecke schafft, kann die Gemeine göttlichen Wert empfangen.

Als Trägerin dieser Gottesoffenbarung, durch Aneignung der göttlichen Zwecke als der eigenen Gemeinschaftszwecke, erhebt sich die Gemeine über die Welt. Nicht als naturartige Substanz ist Gott in ihr gegenwärtig, sondern als zwecksetzender Wille. Er ist in ihr gegenwärtig als der durch sie seine höchsten Ziele verwirklichende und das denselben Widersprechende richtende, d. h. als der Gerechte[1]). Als der Gerechte ist er der Heilsgott, welcher den höchsten Zweck, das Gottesreich, allmächtig durchführt, und zugunsten der Gemeine des Gottesreiches seine „Gerechtigkeitsthaten", d. h. seine zweckvollen Machtwirkungen der Welt gegenüber, thut.

Denn seine weltlenkenden Machtthaten sind nicht die Erweisungen einer zwecklosen Willkürmacht, sondern der den höchsten Zweck verwirklichenden Allmacht, d. h. seiner Gerechtigkeit und seiner Weisheit, gemäß welcher er schlechthin vernünftig und zweckvoll handelt. Das göttliche Wesen, als in der Gemeine offenbar, tritt uns also zunächst in den Eigenschaften der Gerechtigkeit und Weisheit entgegen. — Und indem Gott den Zweck der Gemeine als seinen eigenen höchsten Zweck bewährt, offenbart er die Eigenschaft der Güte. Indem er endlich die absolute Beständigkeit und Zuverlässigkeit seines Liebeszweckes erkennen läßt, offenbart er seine Treue oder Wahrheit. Also Gott wohnt in der Gemeine, indem er in ihr seine Gerechtigkeit, Weisheit, Güte und Treue kund thut.

Diese Eigenschaften sind es, an denen die Gemeine im Glauben Anteil gewinnt und so einen göttlichen, über weltliche Maßstäbe hinausgehenden Charakter empfängt, ohne daß sie dadurch irgendwie aufhörte, nach der natürlichen Betrachtungsweise eine Summe von geschaffenen, weltlichen Einzelwesen zu sein. Die Weisheit Gottes sucht ihren Ruhesitz in Israel, d. h. das Volksleben Israels, gelöst aus dem Zusammenhange des weltlich-selbstischen, sinnlich-thörichten Strebens, wird zum Ausdrucke eines schlechthin vernünftigen und zweckvollen Prinzips. Die Gerechtigkeit Gottes verwirklicht sich in Israel. Denn die Allmacht des höchsten Weltzweckes Gottes offenbart sich hier, indem das

1) a. a. O., S. 295. 299. 305.

ganze Volksleben sich demselben zum Dienst stellt und ihn der Welt gegenüber durchführt. Das Volk der Gerechtigkeit und Weisheit ist damit auch das Ziel der Welt, ist schlechthin heilig, und ist selig, wenn auch „auf Hoffnung", in der Gewißheit, eins mit dem Weltzwecke Gottes zu sein. Die Güte und Treue Gottes offenbaren sich in diesem Volke. Denn die Gesinnung Gottes, welcher in seinem eigenen Zwecke auch den Zweck der Menschen will und ihre Gemeinschaft sucht — und welcher in diesem seinen Lebenszwecke schlechthin beständig und zuverlässig ist —, wird als Motiv des Handelns der Glieder dieses Volkes unter einander aufgenommen. So ist das Kommen des Gottesreiches gleichbedeutend mit einem Kommen Gottes in seinem Geiste, um in der Gemeine zu wohnen, mit einem Menschlichwerden des Göttlichen und Göttlichwerden des menschlichen Lebens.

Aber weder eine göttliche Substanz, noch eine göttliche Natur werden zu der menschlichen Natur hinzugefügt, sondern indem das menschliche Leben die Eigenschaften des sich offenbarenden göttlichen Lebens in sich aufnimmt und menschlich verwirklicht, wird es über die Welt erhoben, die Welt beherrschend und das Ziel der Welt. — Das ist der göttliche Charakter des Reiches Gottes, auf welches die Propheten hoffen. Wohl hat keiner von ihnen vollständig, geschweige denn in begriffsmäßiger Klarheit, diese Züge zusammengestellt. Aber der Grundton dieser Hoffnung auf eine „göttliche Menschheit" geht doch zweifellos durch alle ihre messianischen Schilderungen hindurch.

4. Wie das geschichtliche Gottesreich des Volkes Israel zunächst ohne einen König ins Dasein getreten ist, so gehört auch für das Gottesreich der Weissagung die Gestalt des Christus zunächst keineswegs zu den unentbehrlichen Zügen. Viele Propheten, welche die Herrlichkeit der Zukunft mit den glänzendsten Zügen schildern, reden gar nicht von einem Christus, oder lassen doch, wie Hosea und Amos, nur ganz unbestimmt das davidische Königtum als Bedingungen und Wahrzeichen der Volkseinheit und Volkswohlfahrt hervortreten. Die geschichtliche Untersuchung zeigt, daß sich in den Weissagungen die jedesmaligen Zeitverhält-

nisse wiederspiegeln. Die Persönlichkeit des Christus tritt nur da in den Vordergrund des Weissagungsbildes, wo das Reich in seinem Gedeihen oder Verfall auch geschichtlich wesentlich von der Persönlichkeit des Herrschers abhängig erscheint. Sobald aber andere Gestalten, wie die des Propheten oder Priesters, bedeutsamer für die Volkswohlfahrt sind, oder auch die Volksgemeine selbst die Entscheidung ihres Schicksals in der Hand trägt, treten auch diese anderen Gestalten mit größerem Nachdruck in dem Bilde der letzten Zeit hervor, als die des messianischen Königs [1]).

Diese Erscheinung, in der christlichen Dogmatik ungebührlich übersehen, führt uns für die alttestamentliche Christologie, also mittelbar für jede schriftgemäße Lehre vom Christus, zu wichtigen Folgerungen. Der göttliche Charakter der Gemeine ist nicht aus der Gottheit des Christus gefolgert, sondern diese aus jenem. Die Gemeine des Gottesreiches hat ihren göttlichen Charakter als Trägerin der ihr offenbarten Zwecke Gottes. Darin hat sie die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott, der Sündenvergebung und der Weltbeherrschung. An ein persönliches Verhältnis ihrer einzelnen Glieder zu einem persönlichen Christus ist diese Gewißheit an sich schlechterdings nicht gebunden. Für das Heilsbewußtsein der Gemeine kann also die Gottheit des Christus nur auf eine doppelte Weise bedeutsam sein. Zuerst so wie die Güter der Staatsgemeinschaft in monarchischen Staaten an die Person des Königs geschlossen sind, also an ihn als König, nicht als Individuum. Sobald der Christus als der persönliche Ausdruck und die Verbürgung der Vollendung und Unverlierbarkeit des Gottesreiches angeschaut wird, ist das Bewußtsein von den Gütern dieses Reiches an den Zusammenhang mit ihm gebunden, aber mit ihm als dem Könige und Vertreter des Reiches, nicht mit ihm als Individuum oder als Vorbild oder als Lehrer. Sodann insofern die Offenbarung der Gotteszwecke, deren Aufnahme den göttlichen Charakter der Gemeine bedingt, mit ihm als dem Offenbarer des

---

1) a. a. O., S. 722 ff.

wahren Gotteswillens für sein Volk, zusammenhängend gedacht wird. Wenn der Christus als der volle Ausdruck des Königswillens Gottes erscheint, so ist er damit der Begründer des Gottesreiches, und dasselbe hat in ihm seine Quelle und seine ewige ideale Wirklichkeit. Dann kann also die Gottheit der Gemeine von der Gottheit des Christus abhängig und aus ihr fließend gedacht werden.

Falsch aber muß jede Schätzung der Gottheit Christi sein, welche dieselbe ohne Zusammenhang mit dem überweltlichen Charakter des Reiches Gottes auffaßt, also sie metaphysisch, spekulativ, als Konsequenz des Gottesbegriffes oder in ähnlicher Art betrachtet. Das einzelne Glied der Gemeine kann zur Erreichung seines religiösen und sittlichen Zweckes niemals auf einen anderen Zusammenhang mit dem Christus hingewiesen werden, als den, welcher durch den Gedanken des Reiches Gottes vermittelt ist. Weder die Sündenvergebung, auf welche der einzelne hofft, hat einen unvermittelten Zusammenhang mit dem Christus und seinem Werke, sofern dasselbe rein als persönliches Werk Gott gegenüber aufgefaßt wird. Noch kann ein individuelles Verhältniß zu ihm, mag es sentimental oder mehr rationalistisch, mag es als Umgang mit ihm und als individuelle Liebe zu ihm, oder als Nachfolge Christi im Sinne der Moralisten aufgefaßt werden, die Bedingung der rechten sittlichen Tüchtigkeit und religiösen Seligkeit sein. Die Sündenvergebung ist jedem Gliede des Gottesreiches gewiß, weil es im Bunde mit Gott steht, d. h. die Zwecke Gottes als die seinen anerkannt hat. Und die sittliche Tüchtigkeit beruht auf der Aufnahme dieser göttlichen Zwecke in den Willen [1]). Beides kann mit Christus nur so zusammenhängen, daß er entweder als die Offenbarung der göttlichen Zwecke der Begründer des wahren Gottesreiches, oder als der König dieses Reiches sein persönlicher Ausdruck, seine Verbürgung, und deshalb für die Gemeine gleichbedeutend mit diesem Reiche ist. Sobald man diese notwendigen Mittelglieder übersieht, tritt man aus dem biblischen Gedanken-

1) a. a. O., S. 699 ff. 349 ff.

zusammenhang in einen fremdartigen über, welcher dem auf Aberglauben gerichteten heidnischen Sinne zusagen mag, das Wesen des Christentums aber irgendwie verderben muß.

Daß eine wahre religiöse Schätzung der Person des Christus nur da möglich ist, wo seine Person ebensowohl als die Quelle der Gottheit der Gemeine, wie als ihr Ausdruck aufgefaßt wird, ist uns als Christen klar. Aber je mehr im Alten Testamente die eschatologische Betrachtungsweise des Gottesreiches überwog, desto mehr mußte diese prinzipielle Bedeutung des Christus zurücktreten. Denn äußerlich weltverwandelnde Thaten müssen immer unmittelbar auf den weltlenkenden Gott zurückgeführt werden, und die Mittel, deren er sich dabei bedient, haben als Mittel keinerlei religiöse Bedeutung. Bei dieser Betrachtungsweise also kommt die Gemeine und ihr göttlicher Charakter ohne den Christus zustande, und ist ohne ihn zu begreifen. Seine Würde ist mehr ein Reflex der Würde des Gottesreiches. Darum kommt es im Alten Testamente zu einer wirklich religiösen Bedeutung des Christus im ganzen nicht. Seine Gestalt ist ein einzelner, wenn auch hochbedeutsamer Zug in dem Bilde der göttlichen Vollendung des Volkes, — ein einzelner Zug, an welchem sich freilich das ganze Bild am bezeichnendsten beurteilen läßt und gleichsam die Bürgschaft seiner Wahrheit hat. Nur eine stärkere Betonung der ethischen Auffassung des Reiches Gottes, als der Offenbarung der göttlichen Zwecke im menschlichen Gemeinschaftsleben, konnte die Gestalt des Christus zum Glaubensmittelpunkte machen.

5. Die „Gottheit" des Christus kann ihrem Wesen nach keine andere sein als die Gottheit der Gemeine des Gottesreiches, muß also in den Eigenschaften gesucht werden, deren Offenbarung in der Welt die Gemeine über die Maßstäbe des weltlichen Lebens hinaushebt. Die Gerechtigkeit, in welcher er die göttlichen Zwecke in seinem Volke unbeugsam zum Ausdruck bringt, und sie den Weltvölkern gegenüber mit siegreicher Heldenkraft durchführt, — die Weisheit, nach welcher er in allem Handeln schlechthin vernünftig und zweckvoll vorgeht, — die Güte und Treue, vermöge derer er die Zwecke aller fördert und in der Richtung auf seinen Zweck sich schlechthin zuverlässig

und unveränderlich beweist, — das sind die Eigenschaften des Christus, welche überall den Mittelpunkt des Christusbildes ausmachen.

Er ist der Heilige im besonderen Sinne, Gott ganz zugeeignet, sein Sohn und Gesalbter. Er trägt die Gewißheit weltüberwindender und weltbeherrschender Macht in sich; er weiß sich als das Ziel der weltregierenden Macht Gottes. Glanz, Freude und Herrschaft, die nicht aufhört, die von allen Enden der Welt anerkannt wird, — das sind die Züge, welche das Christusbild der Propheten über die weltlichen Maßstäbe erheben, ihm also den Charakter der Gottheit geben. — Aber diese Gottheit erscheint bei dem Christus wie bei der Gemeinde des Gottesreiches schlechthin nicht als etwas, was seine wahre menschliche Persönlichkeit in Frage stellen könnte, oder sich derselben wie ein Fremdes beifügte, — sei es als eine Substanz oder als eine Persönlichkeit. Vielmehr ist die Gottheit des Christus gerade in der Art seines menschlichen Wesens begründet und mitgesetzt. Als Subjekt wahrer Sittlichkeit und Frömmigkeit, als menschlicher Träger des Königsberufes, ist er göttlicher Art. Er herrscht und siegt in der Kraft seines Gottes und in dem Namen desselben. Er ist der demütige, von Gott unterstützte, der gottesfürchtige, der gerechte, milde und treue Herrscher. Nirgends entsteht der Gedanke, als ob die beiden Seiten seines Wesens erst ausgeglichen werden müßten, als ob sie sich widersprächen. Von zwei Naturen in Christus ist keine Rede, — wohl aber von zwei Seiten einer Persönlichkeit und von einer Gemeinschaft göttlicher und menschlicher Eigenschaften.

Es hat für unsere Aufgabe keinen Zweck, die sämtlichen Stellen des Alten Testamentes zu prüfen, in welchen vom Christus geredet wird. Wer in den Worten der Propheten religiöse Weissagung, nicht Wahrsagung sieht, wird ohnehin wissen, daß es zum Verständnisse des alttestamentlichen Glaubens an Christus nicht auf einzelne mehr oder minder dunkle und vieldeutige Ausdrücke, sondern allein auf den klaren und nicht mißverständlichen Gesamtcharakter des Christusbildes ankommt. Es wird deshalb am besten dem Zwecke unserer Untersuchung entsprechen, wenn wir die reinste und erhabenste Darstellung des Christus, die

Weissagung des Propheten Jesaias, nach ihren Motiven und Zielen ins Auge fassen [1]).

Deutlich genug ist es zuerst, daß der Christus-König bei Jesaias ein durchaus menschliches Wesen sein soll, und nichts an sich tragen kann, was sich mit menschlicher Persönlichkeit nicht verträgt. Er ist ein Sohn, ein Knabe — wie aus dem Zusammenhange hervorgeht — des davidischen Hauses, ein Sprößling aus dem uralten Hause, welches durch Gottesgerichte bis zum Baumstumpfe erniedrigt ist. Gott giebt ihn seinem Volke, damit er das Reich Gottes aufrichte; — er giebt ihn dem Volke, getrieben von der eifersüchtigen Liebe, welche es nicht dulden kann, daß sein heiliges Volk, sein Eigentum, anderen zur Beute falle, — also um die ewigen Gotteszwecke mit Israel zu verwirklichen, welche die Welt nicht vereiteln darf. Er ist ein auf Davids Thron erhobener König, bestimmt, die Herrschaft zu tragen und das Reich zu mehren und zu schützen. Und Jesaias erwartet die Erscheinung dieses Retters in der nächsten Zeit. Also wenn man den Christus in seinem Verhältnisse zu dem einen persönlichen Gott auffaßt, so ist er eine menschliche Persönlichkeit, durch welche Gott seine auf das Reich Gottes gerichtete Offenbarung zum Besten seines Volkes zum Ausdrucke bringt.

Aber ebenso deutlich ist es, daß dieser Christus nach dem Glauben des Jesaias für die Gemeine des Gottesreiches überweltliche, göttliche Bedeutung hat. Sein Reich soll von nun an bis in Ewigkeit sein. Es soll sich über die Heidenwelt erstrecken, welche zu ihm aufsieht um Rat und Entscheidung. Er soll also unwiderstehlich und endgültig den göttlichen Weltzweck verwirklichen. Sein Ruheort ist Herrlichkeit. Die Welt, in der er herrscht, ist eine Welt ohne Tod und Leiden, ohne Kampf und Schmerz, ohne Schuld und Gericht, eine verklärte Welt. Also er erscheint gegenüber der Welt als der Träger göttlicher Seligkeit und Lebensfülle, göttlicher, weltbedingender und weltbeherrschender Macht. Er ist göttlicher Würde. Und daß Jesaias das selbst so angesehen hat, drückt er in den Namen aus, mit welchen er die Hoheit und Würde dieses Königs bezeichnet. Denn

1) Jes. 9 u. 11; vgl. Alttest. Theol., S. 726ff.

so wenig diese Namen ihn in metaphysischer Weise als Gott bezeichnen wollen — sie gelten ja seinem Amt und seiner Königswürde, nicht seinem metaphysischen Wesen —, so entschieden wollen sie ihn doch über die weltlich-menschliche Art des Daseins erheben und ihm in seinem Berufe göttlich-menschliche Würde beilegen, als einem Menschen, welchem das Prädikat אלהים θεός zukommt. Er heißt wunderbarer Ratgeber, — der also die weltlenkende Weisheit Gottes in seinem Herrscheramte offenbart, — Gottheld, also der Träger der weltbeherrschenden Macht Gottes, — Beutevater, also der Vertreter der weltüberwindenden Macht Gottes für die Gemeine des Gottesreiches, — Friedefürst, also die Offenbarung der seinem Volke Recht schaffenden und Heil bringenden Gerechtigkeit Gottes. Er ist die persönliche Offenbarung der das Gottesreich herstellenden und bewahrenden zwecksetzenden Macht Gottes. Es ist keine Rede davon, daß in ihm mit der menschlichen Natur sich eine höhere Natur vereinige. Aber in seinem persönlichen Berufswirken offenbart sich das auf das Gottesreich bezügliche göttliche Wirken. Und wo das menschliche Leben die Offenbarung des göttlichen Wirkens wird, da hört es auf, weltlicher Bedeutung zu sein.

Das Wesen und die Bedingungen dieser Erhebung des menschlichen Lebens des Christus zu göttlichem Werte und göttlicher Bedeutung treten uns am klarsten in Kap. 11 entgegen. Der Christus ist göttlichen Wertes, weil Gottes Motive in ihm wirken. Der Geist Gottes ruht auf ihm. Er bietet demselben eine bleibende und vollkommene Offenbarung und Wohnung. Und dieser Geist offenbart sich als Geist der Weisheit und Erkenntnis, der Herrscherklugheit und Herrschertapferkeit, der religiösen Erkenntnis und der frommen Hinwendung zu Gott. Also in dem menschlichen Leben des Christus verwirklichen sich die zwecksetzenden Kräfte Gottes, durch welche die Welt ihrem Ziele, dem Reiche Gottes, zugeführt wird. Sie verwirklichen sich religiös durch Gotteserkenntnis und Gottesfurcht. Der Christus ist die Offenbarung Gottes. Er ist es, wie es ein Mensch allein sein kann, als religiöser Empfänger der sich offenbarenden Kräfte Gottes. Aber er ist es für seine Ge-

meine vollkommen. Denn Gottes Weisheit und Gerechtigkeit wirken in ihm zum Heile der Gemeine des Reiches Gottes. Er handelt aus den Motiven Gottes heraus. Er ist der Freund und Helfer der Armen, der furchtlose und unbestechliche Richter der Frevler. Also Güte und Treue sind der Charakter seines Königswaltens. Und darum wird auch seine Macht und Herrlichkeit über alle nationalen und politischen Grenzen weltlich bestimmter Menschenmacht erhoben.

Jesaias redet also allerdings von einer Gottheit des Messias. Aber er sucht dieselbe nicht da, wo sich Gott und Mensch als Schöpfer und Geschöpf metaphysisch gegenüberstehen, sondern auf dem Gebiete, wo der Mensch, ob auch Geschöpf, als Offenbarer des göttlichen Lebens sich über die Welt erheben kann. Auf religiöser Grundlage ruht diese Gottheit Christi und entfaltet sich sittlich in seinem Berufsleben für das Reich Gottes. Indem er religiös zum Träger des Geistes Gottes wird, und so die göttlichen Motive als Motive seines Berufshandelns empfängt, wird er für die Gemeine zur Offenbarung des auf sie gerichteten Gotteswillens, zum Gott. Und er wird eins mit dem göttlichen Weltziele, nimmt an der unveränderlichen Allmacht und weltbeherrschenden Gerechtigkeit und Weisheit teil, welche die Welt zum göttlichen Ziele hinführen. So legt Gott auch den Namen über alle Namen auf sein Haupt. Verständlich ist seine Gottheit nur, wenn man sie in Verbindung mit dem Gottesreiche auffaßt, auf welches die göttlichen Zwecke gerichtet sind, und mit seinem Berufe an demselben.

Daß diese Gottheit mit ihren Bedingungen und Voraussetzungen im letzten Grunde in dem Geheimnisse der göttlichen Offenbarung und Schöpfung verborgen ruht, versteht sich von selbst. Gott giebt den Christus. Er ist ein Wunder. Aber nicht ein Wunder, welches auf Verneinung der Naturbedingungen des sonstigen menschlichen Werdens beruhte. Sondern ein Wunder göttlicher Offenbarung und Schöpfung, in welchem das in besonderer Weise hervortritt, was in jeder menschlichen Persönlichkeit, was in jeder hervorragenden Ausrüstung für das Reich Gottes (Geist), in gewissem Grade auch vorhanden ist.

Die übrigen Aussagen des Alten Testamentes über die Gott-

heit Christi überschreiten weder das Maß des eben Entwickelten, noch bringen sie neue Momente von dogmatischem Werte hinzu. Es könnte uns ja an sich nicht befremden, wenn der Eindruck von dem Geheimnisse dieser wunderbaren und einzigartigen Persönlichkeit die prophetischen Männer auch zu dem Gedanken geführt hätte, daß der Ursprung Christi überhaupt nicht aus weltlichen Bedingungen zu verstehen, also entweder als Wunder oder rein als Offenbarung des ewigen göttlichen Willens aufzufassen sei. Es würde darin ja im Grunde nur die Anerkennung liegen, daß allein Gottes auf sein Reich gerichteter Wille eine solche Persönlichkeit erklärt, und daß sie für das Volk die Offenbarung des göttlichen Heilswillens selber ist. Aber thatsächlich ist im Alten Testamente nichts der Art zu finden. Die Tage der Urzeit, auf welche Micha die Stammtafel des Königs zurückführt, sind die alten Tage der davidischen Herrlichkeit [1]), zu welchen sein Stammbaum hinaufführt. Und weder der Weibessame (1 Mos. 3), noch der Jungfrausohn Immanuel (Jes. 7) wollen auf den Messias bezogen werden, geschweige auf einen wunderbaren Ursprung seiner Person hinweisen [2]). Und alle Prädikate, welche die Königspsalmen auf das Haupt des Königs legen, halten sich ganz innerhalb der Grenzen des von Jesaias Geweissagten, — ganz abgesehen davon, daß diese Lieder ursprüglich geschichtlich gemeint, und nur im Munde der Gemeine zu Weissagungen geworden sind [3]). Nur das ist zuzugeben, daß diese Lieder, nachdem sie für die Gemeine zu Weissagungen geworden waren, und schriftgelehrt ausgelegt wurden, ihrerseits dazu beigetragen haben, den Gedanken an die Gottheit des Christus, an seine Ewigkeit und seinen geheimnisvollen Ursprung in Gott im Bewußtsein der Frommen lebhafter zu machen durch den überschwenglicheren Ton, welcher dem Liede an sich eignet [4]). Aber die eigentliche Substanz des Glaubens an die Gottheit Christi bildet doch auch in diesen Stücken der Glaube an seine weltüberwindende Gerechtigkeit, Weisheit und Siegesmacht, an seine Güte und Treue, an seine Erhabenheit als das Ziel der göttlichen Weltregierung.

1) a. a. O., S. 738. — 2) a. a. O., S. 731 ff. 674 ff. — 3) a. a. O., S. 828 ff. — 4) a. a. O., S. 831.

Er ist für die Gemeine der persönliche Ausdruck und die Bürgschaft der auf das Gottesreich sich beziehenden weltlenkenden Macht und Weisheit Gottes.

6. Nur eine Stelle giebt es im Alten Testamente, in welcher sich der Glaube an die Gottheit des Christus wahrscheinlich schon wirklich in den Glauben an seinen vorweltlichen Ursprung aus Gott, an seine Präexistenz umgesetzt hat, die Stelle Dan. 7 [1]).

Bei dem großen Weltgerichte, welches auf Erden dem gottfeindlichen Reiche ein Ende macht, also überhaupt den „von unten", „aus der Welt" aufsteigenden und darum vergänglichen Monarchieen, deren wechselnde Weltherrschaft die bösen Tage der Trübsal des Gottesvolkes ausgefüllt hatte, — erscheint dem Blicke des Sehers von des Himmels Wolken getragen, einer wie eines Menschen Sohn, um die letzte, bleibende messianische Herrschaft zu empfangen. Also er wird als eine Offenbarung aus der „oberen", „ewigen" Welt gedacht.

Das letzte Reich ist kein weltliches, sondern göttlicher Art, und darum ewig. Nun wäre es freilich möglich, daß dieser „Menschensohn" nur das Idealbild des Volkes der Heiligen selbst sein sollte, welchem als dem Gottesvolke die letzte, ewige Herrschaft zufallen muß. Aber die „Heiligen" werden in dieser Vision doch schon vorher auf Erden im Kampfe mit Antiochus gedacht, während die Gestalt des Menschensohnes wie eine neue Offenbarung eintritt. Und auch die anderen Gestalten der Vision repräsentieren nicht sowohl Völker als Monarchieen. So halte ich es allerdings für wahrscheinlich, daß Daniel wirklich an den Christus denkt, welcher einem Engelfürsten gleich (8, 15; 10, 5. 16) seinem Volke offenbart wird, um es zu Sieg und Herrschaft zu führen.

Wenn dieser Eindruck richtig ist, so hat sich in diesem späten und schon durchaus schriftgelehrt und theologisch verfahrenden Buche der Glaube an die Gottheit des Christus schon in den Glauben an seinen Ursprung aus der ewigen und übersinnlichen Welt Gottes umgesetzt. Aber auch abgesehen davon, daß die

1) a. a. O., S. 822.

Auslegung keineswegs eine zweifellose ist, behält doch die ganze Vorstellung etwas durchaus Unbestimmtes und Verschwindendes [1]). Es ist doch nur der göttliche Charakter des Reiches Gottes gegenüber den Reichen der Welt, der in dem Menschensohne zu einem persönlichen und anschaulichen Ausdrucke gelangt. Die Person dieses „Menschensohnes" selbst kommt in keiner Weise als religiös bedeutsam in Frage. Und am wenigsten soll seine Persönlichkeit etwa in der Weise der christlichen Trinitätslehre mit der Persönlichkeit des *einen* Gottes, des Alten der Tage, in einen anderen Zusammenhang gebracht worden, als ihn auch die Engel und die anderen geschaffenen Träger des Gotteswillens mit diesem Gott haben. Die „Gottheit" Christi ruht allein in dem überweltlichen, der weltlichen Art des Seins entgegengesetzten, Charakter des Gottesreiches und seines Herrschers. Wenn also hier wirklich von einer Präexistenz des Christus geredet ist — wie das im Henoch und bei Esra IV dann ganz zweifellos der Fall ist —, dann sehen wir von vornherein die Bedeutung dieses Theologumenon für unsere Lehre. *Die Präexistenz des Christus ist ein theologischer Hilfsbegriff für den Glauben an die schlechthin überweltliche Art des Gottesreiches und seines Königs.* Sie schließt zunächst keinerlei metaphysische Ansicht über das Verhältnis Christi zu dem *einen* Gott ein, geschweige denn eine historische Ansicht über das Schicksal der Christuspersönlichkeit, ehe sie zum Zwecke des Reiches Gottes auf Erden offenbart wird. Der Glaube an die Präexistenz Christi ist nur eine besondere Form des Glaubens an ihn als die Offenbarung Gottes für seine Gemeine. So konnte Jesus in seiner Selbstbezeichnung als Menschensohn die Weissagung des Daniel darauf beziehen, daß er aus himmlischer Herrlichkeit *wiederkommen* werde, nachdem er zuvor in die Verborgenheit der himmlischen Welt durch den Tod als das Ende seiner irdischen Niedrigkeit aufgestiegen sei. Er hat also bei den

1) Eine *Angelophanie* würde an sich ganz demselben Zwecke entsprechen. Am wenigsten ist etwas über die Art und Weise des früheren Daseins des Christus gesagt. Er „kommt von oben". Er stammt aus Gott und Gottes himmlischer Welt. Es ist ein *Werturteil* in der Form des *Urteils über den Ursprung*.

Worten Daniels an ein Präexistieren im Himmel vor der Parusie, aber nach seinem Erdenleben gedacht [1]).

7. Die Gottheit des Christus, sowie die messianische Weissagung sie lehrt, ist also ihrem eigentlichen Charakter nach religiös und ethisch gedacht. Als Offenbarung der Weisheit, Gerechtigkeit, Güte und Treue Gottes seinem Volke gegenüber, als Träger der in ihm sich Wohnung suchenden göttlichen Heilszwecke ist Christus Gott; sein Wesen gehört der himmlischen ewigen Welt, nicht der vergänglich-sinnlichen Erscheinungswelt an. Die zu dieser Gottheit gehörende Seligkeit und Beherrschung der Welt aber wird in dem Bilde des messianischen Königs immer von einer äußerlichen, durch weltliche Mittel sich vollziehenden und weltlich bedingten Weltveränderung abhängig gedacht. Der Gedanke an eine überweltliche geistige Beherrschung der Welt, ganz unabhängig von ihren Bedingungen und von den äußerlich-sinnlichen Zuständen, hat in dem alttestamentlichen Bilde der messianischen Königsherrlichkeit keinen Platz.

Doch fehlt es im Alten Testamente keineswegs an einem Gedankenkreise, der hier ergänzend eintreten konnte, wenn er auch mit dem Christusbilde nicht unmittelbar zusammenhängt. In den Drangsalen der Prüfungszeiten Israels ist doch auch der Gedanke an eine Weltbeherrschung ohne sinnliche Aufhebung der Übel und ohne weltliche Macht laut geworden, zwar nicht als Lehre, sondern als Ausdruck heldenmütiger Glaubensgewißheit. Psalmen wie der 16., 17., 49., 73. sind Zeugnisse der Seligkeit mitten in Leiden und Übeln, der Heiligkeit, die sich durch die Antastungen des äußerlichen Lebens vonseiten der Welt unverletzbar weiß, und der Gewißheit des Sieges und der Weltbeherrschung mitten im Unterliegen und Sterben, in Entbehrung und Not. Und in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes tritt uns das wahre Israel entgegen, wie es in Leiden und Tod durch Geduld, Glauben und Liebe die Welt und ihre Macht sittlich überwindet und das Gottesreich baut [2]). Diese Freiheit und Macht sittlicher Art, gegen welche die Welt mit ihren Übeln und Hemmungen nichts

1) Vgl. meine Abhandlung „Noch einmal zur christologischen Frage", Jahrbb. f. d. Th. XX, 263 ff. — 2) Altteſt. Theol., S. 750 ff. 269 ff.

vermag, welcher vielmehr alle Übel nur immer reicheren Stoff zur Weltüberwindung, zur besseren Gründung des Gottesreiches und zur Versöhnung der Sünder bieten, — welche an sich selbst die höchste Offenbarung der göttlichen Geistes-Allmacht und ihrer Richtung auf den höchsten Zweck sind, und welche die Bürgschaft der Todesüberwindung und der äußeren Herrlichkeit in sich selber tragen, — zeigen uns eine „Gottheit" des Menschen, welche an sich höher steht, als die Gottheit des davidischen Christus, des Davidsohnes. Erst wenn diese Gedanken in das Christusbild sich einfügten und dasselbe über die Stufe des „Davidsohnes" erhoben, konnte der Glaube an die Gottheit Christi den ganzen Inhalt empfangen, dessen er in der Religion des alten Bundes fähig war.

Kapitel XIII.

Die theologischen und anthropologischen Voraussetzungen, unter denen sich der Glaube an die Gottheit Christi entfaltet hat.

1. Die Lehre von der Gottheit des Christus, wie wir sie bisher nach dem Alten Testamente geprüft haben, ist durchaus ohne Rücksicht auf die Frage aufgestellt, wie denn überhaupt ein göttliches Leben in geschaffenem Sein möglich sei. Das erscheint als etwas ganz Verständliches. Keine übermenschliche Substanz oder Person einigt sich der menschlichen. Die menschliche Person tritt nirgends aus dem Zusammenhange der weltlichen Bedingungen und Zustände metaphysisch heraus. Und doch ist ihr menschliches persönliches Leben als mit den Motiven Gottes erfüllt, als Offenbarung der göttlichen Weltziele, schlechthin überweltlich und göttlich und gehört nicht mehr zur Welt, sondern zu dem ewigen Leben Gottes. Daß das als etwas keiner näheren Erklärung Bedürftiges erscheint, das beweist schon, daß es sich dabei nicht um irgendwelche geheimnisvolle Metaphysik oder tiefsinnige theologische Lehre handeln kann, sondern einzig und allein um etwas, was mit der religiösen Anschauung des Volkes von Gott, Welt und Mensch an sich selbstverständlich zusammenhängt. Um aber zu verstehen, was die Gemeine des Neuen Testamentes mit ihrem Glauben an die Gottheit Christi sagen wollte, müssen wir uns klar machen, inwiefern nach biblischer Auffassung menschliches Leben überhaupt als göttlich, und göttliches als menschlich gedacht werden

kann. Denn einen mit diesen Voraussetzungen streitenden Sinn kann dieser Glaubenssatz ja selbstverständlich nicht gehabt haben. Und wenn wir auf diese Fragen die alttestamentlichen Antworten gefunden haben, werden wir zugleich die neutestamentlichen besitzen. Denn in allen religiösen Grundanschauungen hat Jesus und haben die Jünger Jesu sich ja stets in den Zusammenhang der alttestamentlichen Religion gestellt. Die höhere Gotteserkenntnis, welche Jesus offenbart hat, ist nur die höchste Blüte der biblischen Religion selbst, und konnte nirgends mit dem in Widerspruch treten wollen, was die biblische Heilsgeschichte von dem Wesen Gottes offenbart hatte.

2. Gott und Welt sind für die Frömmigkeit der Bibel zunächst reine Gegensätze. Schöpfer und Geschöpf, Allmächtiger und Abhängiger, Ewiges und Vergängliches, Geist und Fleisch, Lichtherrlichkeit und Staubesdunkel das sind einfache Gegensätze. Gott ist der Heilige [1]). Er ist über die Welt unvergleichlich erhaben, herausgehoben über allen Vergleich mit dem Irdischen. Die Erdenkreatur, welche ihm naht, muß vergehen. Das flammende Feuer ist sein Bild. Die Herrlichkeit seines Wesens fordert vollkommene Hingebung und Anbetung von den Seraphim und Göttersöhnen, wie von den Geschöpfen der Erde. Und der Mensch, als Naturwesen betrachtet, fällt durchaus unter denselben Gegensatz [2]). Er ist Fleisch. Er gehört gleich dem Tiere in den Kreis der sinnlichen belebten Wesen. Dem göttlichen Sein gegenüber ist er beschränkt und schwach, vergänglich und unrein, Staub und Asche, — hinfällig und machtlos. Und auch seine Seele ist nicht an sich ein ewiges, göttliches Wesen, sondern ein geschaffenes Leben, welches in dem irdischen Stoffe hervorgerufen ist, wie das Leben der Tiere. Jeder Versuch, auf dem physischen oder metaphysischen Gebiete Gott und Mensch zu vergleichen, widerspricht der biblischen Grundanschauung. „Der Mensch als Fleisch kann überhaupt nicht mit dem Maße des göttlichen Seins gemessen werden.“ „Gott gedenkt, daß der

1) Alttest. Theol., S. 514 ff.; vgl. W. W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Hft. 2 (Leipzig 1878), S. 23 ff. — 2) Alttest. Theol., S. 580 ff.

Mensch ein Hauch ist, der nicht wiederkehrt." „Was ist der Mensch, daß Gott sein gedenke?" „Mit Gott rechten kann der Mensch schon als Mensch nicht." „Verflucht, wer sich auf Menschen verläßt und Fleisch zu seinem Arme macht! Thöricht, wer sich vor dem sterblichen und hinfälligen Menschen fürchtet!" „Wenn Gott seinen Odem einzöge, so würden alle Menschen zu Staub." [1]) So ist das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott das der Abhängigkeit und Demut. Und Jesus, der sich von Herzen demütig nennt und das Prädikat „gut" von sich abgewiesen hat (Matth. 11, 29; 19, 16 f.), der als ein Frommer ein Gebetsleben geführt, und die Seinen gelehrt hat, sich vor dem Gott zu fürchten, der Leib und Seele in der Hölle zugrunde richten kann (Matth. 10, 28); der die Lehre von der Einheit Gottes in dem Worte mit erwähnt hat, mit welchem er den ganzen Inhalt der wahren Frömmigkeit zusammenfassen will (Matth. 4, 4—10; 22, 34. Luk. 10, 27. Mark. 12, 2), — er hat ohne irgendeinen Zweifel in diesem Punkte sich und die andern Menschen ganz nach der alttestamentlichen Ansicht beurteilt.

Die Lehre von der Gottheit Christi muß also, insofern sie sich auf einen wahren irdischen Menschen beziehen soll, mit diesem Gedankenkreise in Übereinstimmung sein. Die Gottheit des Christus kann nicht ausschließen, daß er unter die Kategorie des Fleisches fällt, als ein Geschöpf Gottes, als in Frömmigkeit von Gott empfangend und ihm gegenüber nichts Eigenes besitzend oder beanspruchend. Auf dem metaphysischen Gebiete muß der Gegensatz von Gott und Mensch auch für den Christus seine Geltung behalten. Aber freilich wenn diese Betrachtungsweise des Verhältnisses von Gott und Welt, resp. von Gott und Mensch, die einzige und vollständige wäre, so würde die Lehre von der Gottheit Christi überhaupt einfach abzuweisen sein, als ein Widerspruch in sich selbst [2]). Möglich ist sie nur von einer ganz anderen Betrachtungsweise des Verhältnisses aus. Und sobald der Glaube an die Gottheit Christi wirklich vorhanden ist, wird er sich aller-

---

1) Alttest. Theol., S. 591. — 2) Dazu neigt die „jüdische" Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt, — vor allem aber die deistische. Beide können von einer Gottheit des Christus nicht reden.

dings ganz ohne Rücksicht auf diese metaphysische Betrachtungsweise ausprägen. Denn nicht was der Christus als Mensch Gott gegenüber ist, kann für die Gemeine von religiösem Interesse sein, — sondern einzig das, was er für sie als Offenbarung Gottes ist. Nur muß die Frömmigkeit, sobald ihre Aussagen theologische, d. h. wissenschaftliche, sein wollen, auch auf das metaphysische Verhältnis Rücksicht nehmend, die aus ihm sich ergebenden Grenzen achten.

3. Gott und Welt kommen für die biblische Frömmigkeit noch in einem anderen Verhältnisse als dem des Gegensatzes in Betracht. Das in der Veränderlichkeit der Einzelerscheinungen der Welt zum Ausdrucke kommende beharrende und zweckvolle Leben ist der Geist Gottes. Die Offenbarung des Willens, aus welchem das wechselnde und doch im Wechsel beständige und einheitliche Leben der Welt hervorgeht, ist das Wort Gottes. Und die ewige Ordnung und Zweckmäßigkeit, deren stets sich wandelnde Erscheinung diese Welt ist, ist Gottes eigene Weisheit [1]). Also die Welt ist wohl, als Welt betrachtet, das Nichtgöttliche. Aber sie ist ebensowohl in ihrem Sein Gottes Offenbarung, die Entfaltung seines Lebens, die Erscheinung der in Gott vorhandenen Vernunft und Zweckmäßigkeit. Und nur so kommt sie positiv für die Religion in Betracht. Nur so ist sie gut.

Noch in ganz anderem Sinne aber, als von der Welt im ganzen, gilt es von dem Menschen, daß er nicht bloß in seinem Gegensatze gegen Gott, sondern auch als Offenbarung Gottes, also unter dem Gesichtspunkte der Gemeinschaft und Verwandtschaft mit Gott betrachtet werden kann [2]). Er ist nicht bloß Fleisch, Geschöpf, weltliches Leben. Gott hat ihn wenig geringer gemacht als die Elohim. Er hat ihn zwar nicht als geistiges, übersinnliches und überweltliches Wesen geschaffen, sondern als ein Sinnenwesen. Aber den übersinnlichen Wesen am nächsten stehend, ihnen verwandt (Ps. 8). Gott hat persönlich seinen Geist dem Menschen eingehaucht (1 Mos. 2), hat also das persönliche Leben des Menschen zu seinem eigenen Leben in eine andere Beziehung gestellt, als das Leben der anderen Lebewesen der Erde. Er hat

1) Alttest. Theol., S. 526. — 2) a. a. O., S. 592 ff.

die irdische Kreatur ihm zum Dienste gegeben, sie als Mittel für ihn angelegt (1 Mos. 1. 2). Also er hat ihn in Gottes Stellung der Welt gegenüber gestellt, ihn zum Herrn der Welt, zu ihrem Ziele gemacht. Er hat dem Menschen zu seinem Bilde geschaffen (1 Mos. 1). Der Mensch soll in dem sinnlichen Leben, in welches hinein er geschaffen ist, das übersinnliche, geistig-persönliche, herrschende und unvergängliche Leben der göttlichen Welt ausprägen und offenbaren, indem er als Vernunftwesen denkend und wollend die Welt beherrscht, und ewige Gedanken in vergänglichem Stoffe verwirklicht. Darum hat Gott für den Menschen das Füllhorn seiner Güter über die Erde ausgeschüttet (Ps. 104, 15 ff.). Darum ist der Mensch fähig, ein Leben in der Zeit zu leben, dessen Inhalt über Raum und Zeit hinausgeht. Der Geist Gottes ist für ihn nicht bloß der Geist des Lebens, sondern auch der Geist der Weisheit, des Verstandes, des Rates, der Heldenkraft. Der Mensch kann „Gottesworte" reden. Er kann auf dem Wege der Gottesfurcht, also auf religiösem Wege zum Träger der Weisheit Gottes werden. Die Religion des Bundes mit Gott, der Prophetie, des Gesetzes und der Weisheit ruht ja in ihrem Gesamtbestande auf dieser Voraussetzung. Also wenn die Welt überhaupt Offenbarung und Erscheinung des Lebens Gottes sein kann — aber nur als bewußtloses und unfreies Mittel der göttlichen Wirkungen —, so kann der Mensch dieses Leben Gottes persönlich, bewußt und frei in sich tragen und zum Ausdruck bringen. Er kann selbst der Träger göttlicher Zwecke und Kräfte werden. Damit aber ist er mehr als die Welt, ist ihr geborner Herr, ihr gegenüber „Gott", Ausdruck der weltschaffenden und weltbeherrschenden Macht. Und wo der Mensch sich in dieser Stellung gegenüber der Welt und in Einheit mit Gott betrachtet, da muß ihn auch die Gewißheit erfüllen, daß sein Leben kein der Zeit angehöriges und der Vergänglichkeit verfallenes sein kann, — daß er etwas Ewiges in sich trägt [1]).

Diesen Glauben des Alten Testamentes hat Jesus ebenso einfach wie nachdrucksvoll bestätigt. Denn unendlich hoch sind nach seiner Lehre die Aufgaben und Ziele der Menschen. Sie

1) Alttest. Theol., S. 598 ff.

sollen vollkommen werden wie Gott in der Liebe, welche auch den Gegensatz überwindet. Sie sollen Kinder des Höchsten werden, auch in dem Sinne, daß sie seine Art, seine Ziele, seine Gesinnung zu der ihrigen machen (Matth. 5, 45. 48). Sie sind bestimmt, das weltliche Dasein mit seinen Schranken abzustreifen und in ein göttliches Leben einzugehen (Mark. 12, 25. Matth. 13, 43), und die himmlischen Heerscharen sind dieser Aufgabe der Menschen, als dem höchsten Weltziele Gottes, dienstbar. Den Menschen hat Gott das geistige Auge für das Licht Gottes, das geistige Ohr für die Gottesworte verliehen (Mark. 4, 20ff. Matth. 6, 22f.; 16, 2ff. 17). Sie können sich Schätze für die himmlische Welt sammeln. Ihr Herz kann im Himmel sein. Also stehen die Menschen zwischen Zeit und Ewigkeit, und können in der Zeit für die Ordnung wirken, welche über Welt und Zeit ist (Matth. 6, 19—21; 18, 11. Luk. 12, 21). Und darum kann auch das weltliche Geschick der Vergänglichkeit ihr Leben in seinem Mittelpunkte nicht berühren. Gott kann ihr Gott werden, — und dann sind sie „lebendig“ in einem Sinne, welchen die Welt nicht kennt (Matth. 10, 28. Mark. 12, 18ff.). Und wer in das Himmelreich eingegangen ist, der ist mehr, als der größte der Weibgeborenen. So giebt es eine Weise des menschlichen Lebens, in welcher dasselbe überhaupt aufhört, der Welt zugerechnet zu werden und auf sie als seinen Ursprung zurückzuweisen, — in welcher es beginnt, zu Gottes eigenem Leben zu gehören und nur in ihm verständlich zu sein (Matth. 11, 11; vgl. Joh. 1, 13). Also wenn der Mensch auch zunächst als ein Teil der Welt dem einen persönlichen Gott einfach gegenübersteht, als seinem Schöpfer und Herrn, — so ist er doch fähig und bestimmt, in die Gemeinschaft der Zwecke dieses Gottes eingehend, von seinen Motiven und Kräften erfüllt, über die Welt hinausgehoben und persönliche Offenbarung Gottes zu werden, damit aber auch ewig und Herr der Welt.

Aber der Weg dazu ist für den Menschen nur der religiöse, welchem vonseiten Gottes die Offenbarung entspricht. Der Mensch muß sich von den Motiven und Kräften Gottes erfüllen lassen, muß ein Gefäß der Offenbarung Gottes werden. Die

Möglichkeit dazu liegt in dem Geheimnisse der göttlichen Schöpfermacht, welche den Menschen im irdischen Stoffe zum geistigen und persönlichen Wesen geschaffen und ihn also befähigt hat, göttlicher Art zu werden. Nur weil wir „seines Geschlechtes" sind, können wir Gottes Kinder werden. Die Möglichkeit dazu liegt ferner in den göttlichen Liebeszwecken, nach welchen er eine Gemeinschaft mit den geschaffenen Geistern sucht und die Weltschöpfung diesem höchsten Ziele dienen läßt, als seinem eigenen Ziele. In dieser auf das Reich Gottes gerichteten Offenbarung Gottes, in seiner Weisheit, seinem Worte, seinem Geiste, muß die Gottheit des Christus, wie jede Gottheit der Menschen verstanden werden. Nicht eine Vermischung des einen persönlichen Gottes mit seiner Kreatur, nicht ein Aufheben der Heiligkeit Gottes, nicht die Annahme eines Zwitterwesens zwischen Gott und Welt kann das Rätsel der Gottheit Christi erklären, sondern einzig und allein die Offenbarung des göttlichen Lebens nach seinem auf das Gottesreich gerichteten Liebeszwecke in dem persönlichen Leben eines Menschen, welcher dadurch — ob auch der natürlichen Betrachtungsweise nach Fleisch, Bestandteil der Welt, und Gott als seinem Herrn und Schöpfer gegenüberstehend — nach der Betrachtungsweise des Glaubens Gottessohn, Geist, eins mit Gott und göttlichen Wertes wird.

4. Die Begriffe des Geistes Gottes, der göttlichen Weisheit und des göttlichen Wortes werden also ohne Zweifel den Übergang zwischen der Menschheit des Christus und seiner Gottheit bilden. So bedarf die biblische Auffassung dieser Begriffe und ihr Verhältnis zu dem einen persönlichen Gott noch einer näheren Prüfung.

Die biblische Lehre vom Geiste Gottes hat zunächst nichts mit der Aussage zu thun, daß Gott „geistig", „Geist" ist. Denn diese Lehre, welche im Alten Testamente nur einmal unverhüllt, sonst immer sehr bildlich und unbestimmt ausgesprochen, im Neuen Testamente allerdings absichtsvoller betont ist [1]), — soll

1) Jes. 31, 3; vgl. Joh. 4, 24. So ist natürlich auch die neutestament-

lediglich die sinnlichen Schranken und Bestimmungen, welche unseren Vorstellungen von persönlichem Bewußtsein und Wirken erfahrungsmäßig anhaften, aus dem Gottesbegriffe entfernen. Die Lehre vom Geiste Gottes aber geht einfach von der Vorstellung der lebendigen und vernünftigen Persönlichkeit Gottes aus, wie der ganze biblische Gottesbegriff. Vom Geiste Gottes wird zunächst geredet, wie vom Geiste des Menschen, d. h. dieser Geist bezeichnet ursprünglich in Gott selber die Fülle des Lebens, des vernünftigen Selbstbewußtseins, der Kräfte und Triebe, in welcher die Persönlichkeit ihr eigenes Wesen besitzt, sich selbst versteht und sich als lebendige empfindet. Und diese selbigen Kräfte, Triebe und Zwecke erscheinen als wirkende, als die Quelle alles geschaffenen Lebens und als sich an und in diesem geschaffenen Leben verwirklichend. Ganz in derselben Weise können ja auch aus dem menschlichen Geiste Impulse und Regungen für neues Dasein hervorgehen, und können sich in anderen Menschen zu neuen geistigen Impulsen und Regungen fortsetzen. Dann wird der Mensch zum geistigen Urheber des Lebens anderer, und viele werden eins in einem Geiste.

So erscheint in den Erzählungen von der Schöpfung (1 Mos. 1 und 2) der Geist Gottes als die Vermittelung zwischen dem Begriffe des einen Gottes und dem des außergöttlichen Seins. Die in Gott pulsierende und sein Selbstbewußtsein bestimmende Lebenskraft und Lebensrichtung, — sinnlich als sein Odem vorgestellt — geht von ihm aus und wird anhauchend zur Quelle geschaffenen Lebens. Sie wird für das Weltenchaos zur Lebensbedingung, durch welche dieses Chaos auf das Schöpferwort hin die Lebensgestalten aus sich entlassen, d. h. zur Offenbarung Gottes werden kann. Noch bedeutsamer erscheint der Geist Gottes als das Prinzip der Regierung und Offenbarung Gottes. Im Geistesleben des Menschen, welches in besonderer Weise aus

---

liche Lehre von σάρξ und πνεῦμα völlig außer Zusammenhang mit der Frage nach dem Geiste Gottes, außer insofern das, was πνεῦμα ist, dem Geiste Gottes verwandt erscheint. Und wenn Christus als der Verklärte πνεῦμα heißt, so hat auch das mit dem „heiligen Geiste" des Neuen Testaments keinen unmittelbaren Zusammenhang.

Gottes Geiste hervorgehend gedacht wird (1 Mos. 2) wird er zum Geiste der Einsicht, Vernunft und Weisheit (1 Mos. 41, 38. 1 Kön. 5, 12; 10, 24). Also er findet eine neue Selbstverwirklichung in dem persönlichen Leben des Menschen. Überall wo sich höhere geistige Macht und Fähigkeit im Menschen zeigen, da wirkt Gottes Geist. Je mehr aber das Leben eines Menschen sich bewußt und vollständig von den wahren Motiven des göttlichen Lebens getrieben, also auf den Zweck Gottes in der Welt, das Gottesreich gerichtet fühlt, desto mehr ist es von diesem Geiste Gottes getragen. Der Heldenmut der Richter, die Weisheit des theokratischen Königs, die Begeisterung der Propheten, die Frömmigkeit und Herrschereinsicht des Messias sind gleicherweise Wirkungen dieses Geistes [1]). Also die Menschen sind, je mehr sie von dem göttlichen Zweck erfüllt sind, desto vollkommener fähig, dem Geiste Gottes als Organ zu dienen. Freilich weiß das Alte Testament nur davon, daß dieser Geist für bestimmte Berufshandlungen die Gottesmänner ergreift. Es denkt an eine fast gewaltsame, das persönliche menschliche Bewußtsein überwältigende Einwirkung dieses Geistes auf sie [2]). Und dieser Geist kann darum dem Sünder auch wieder entzogen und dieser damit aus der Zahl der Gottesknechte ausgestoßen werden (Ps. 51, 13). Aber für den König der Zukunft hofft das Alte Testament ein wirkliches Ruhen dieses Geistes, d. h. ein dauerndes Erfüllen des ganzen persönlichen Lebens mit den Kräften und Motiven Gottes (Jes. 11).

Der Geist Gottes ist im Alten Testamente also nicht gleichbedeutend mit der Persönlichkeit des **einen** Gottes. Nicht diese Persönlichkeit geht in die Welt ein, um sich darin nach pantheistisch-heidnischer Denkweise zu verlieren. Nicht sie lebt in dem Leben der Welt, in den Gedanken der Menschen, in den Kräften und Thaten der Gottesmänner. Sie bleibt heilig, unverwirrt und unberührt durch den zeitlichen Wechsel der Kreatur, in der ewigen und unveränderlichen Fülle ihres Selbstbewußtseins. Aber wie des Menschen Geistesleben in anderen

1) Alttest. Theol. S. 545 f. — 2) 2 Mos. 11, 17—22. 1 Sam. 10, 6 ff.; 11, 6; 19, 20; 16, 13 (לָבַשׁ צלחעַל). Vgl. Alttest. Theol., S. 216.

Menschen wieder aufleben und zu neuem Geistesleben werden kann, wenn diese anderen sich von den gleichen Motiven und sittlichen Kräften treiben lassen, ohne daß deshalb solche Menschen aufhörten, unter sich unterschiedene Personen zu sein, — so wird es auch möglich gedacht, daß Gottes Geist zum Geiste von Menschen wird.

Der Geist Gottes aber ist auch nicht von Gott verschieden, nicht ein andersartiges, etwa geschaffenes Leben neben ihm. Er ist das Leben Gottes selbst, die ganze Fülle der bewußten, zweckvollen Lebenskräfte und Triebe, in welchen Gott sein eigenes persönliches Leben besitzt und sich desselben bewußt ist. Also er ist schlechthin göttlicher Art, ewig und eins mit Gott. Wer den Geist Gottes hat, und soweit er ihn hat, — der hat Gott selbst. Nicht ein Göttliches zweiten Ranges, nicht ein Unvollständiges oder Gott nicht Wesensgleiches empfängt man in seinem Geiste. Sondern der Geist Gottes ist schlechthin überweltlich, ewig, göttlich, — eins mit Gott, — ihm gleich, weil er die ganze Fülle des göttlichen Lebens umschließt. Und da die Frömmigkeit kein Interesse an Gott hat, sofern er in sich selbst ruht, sondern nur an Gott, sofern er uns zugewendet ist und sich uns offenbart, so sind Gott und Geist Gottes für das religiöse Urteil vollkommen gleichbedeutend.

Der Geist Gottes ist die in Gott lebendige und bewußte Kraft, welche sich in geschaffenem Leben verwirklicht. Er erscheint der Welt deshalb als eine persönlich wirkende Macht. Denn er ist ja das Leben des persönlichen Gottes, welcher nur persönlich, bewußt und zweckvoll wirkt. Wenn daher von diesem Geiste Gottes im Unterschiede von der Persönlichkeit Gottes, in welcher er ruht und von welcher er ausgeht, gesprochen wird, dann muß er notwendig wie eine bewußte, wollende, persönlich wirkende Macht, wie eine Hypostase geschildert werden. Das geschieht zwar nur an wenigen Stellen des Alten Testaments ausdrücklich [1]), — aber es ist ohne Zweifel die selbstverständliche Vorstellung der Frommen des Alten Testaments gewesen. Denn jede persönliche Wirkung eines Persönlichen auf andere, wenn man sie

1) Ezech. 37, 9 ff. Jes. 48, 16 (63, 10?). 1 Mos. 1, 2. Jes. 11, 2.

im Unterschiede von dem Wirkenden in ihrem Fortwirken selbständig in Betracht zieht, muß für die volkstümliche Anschauung wie eine absichtsvoll und in eigener Macht wirkende Kraft erscheinen. Sie ist ja nie ohne die Macht der Persönlichkeit, von welcher sie getragen wird, denkbar und nie von ihr getrennt. Selbst der Geist einer vergangenen Persönlichkeit wirkt auf die, welche ihm Einfluß auf ihr geistiges Leben gestatten, wie eine Persönlichkeit. Also es ist eine durchaus innerlich notwendige Erscheinung, daß der Geist Gottes in der Bibel wie eine Hypostase wirkend geschildert wird. Aber das Alte Testament gestattet keinerlei Täuschung über die Tragweite dieses Sprachgebrauches. Der Geist Gottes ist nicht eine Persönlichkeit neben Gott. Es giebt nur eine göttliche Persönlichkeit. Er ist Gottes ewiges persönliches Leben, wie es in ihm und von ihm ausgehend ewig eins mit ihm ist. Er ist **in** Gott persönliches Leben. Er bleibt persönliches **Leben Gottes**, auch wenn er an der Kreatur wirkt. Er wird zu neuem persönlichen Leben, wo die göttlichen Motive und Kräfte in menschlichem Geistesleben teilweise oder ganz zum Bewußtsein gelangen. Aber man darf ihn nicht gegen den Sinn der biblischen Aussagen als eine Persönlichkeit auffassen, welche auch neben der Persönlichkeit des einen Gottes und neben der Persönlichkeit der Menschen, in denen er wirkt, noch eine besondere persönliche Existenz hätte.

Endlich ist der Geist Gottes im Alten Testamente auch nicht in der Weise einer Substanz gedacht. Wohl könnte man an eine solche Vorstellung denken, wenn man sich erinnert, wie dieser Geist als Odem Gottes mehr oder minder sinnlich geschildert wird, und wie ihn die Phantasie der Dichter in dem Sturmhauche wiederfindet, der durch die Welt braust, — ebenso wie sie in dem Donnertone die Stimme des nahenden Gottes vernimmt [1]), — oder wenn man in Erwägung zieht, daß dieser Geist über die Menschenkinder ausgegossen, oder auf ihnen ruhend oder sie als Gewand umhüllend, oder sich auf sie stürzend beschrieben wird. Die konkrete Sprache der alten Zeit stellt ja alle

1) Alttest. Theol., S. 468.

Kraftwirkungen immer irgendwie in sinnlicher Ausdrucksweise stoffartig dar. Aber der Gedanke, welcher diesen Bildern zugrunde liegt, ist doch offenbar nicht der des Stoffes. Wo der Geist Gottes in Menschen wirkend gedacht wird, erscheinen dieselben nicht durch eine neue Substanz, sondern durch eine Kraftsteigerung über die anderen erhoben. Nicht um Belehrung, um Mitteilung theoretischer Erkenntnisse, handelt es sich in den Offenbarungsvorgängen [1]). Aber auch nicht um ein Naturmirakel, in welchem sich ein neuer Stoff dem Menschen verbände. Der Geist Gottes wirkt als Kraft. Und das ist ja die Besonderheit des göttlichen Wirkens, daß es ohne substantielle Bedingungen durch die bloße Willensthätigkeit seine Erfolge hervorruft (1 Mos. 1). Wer den Geist Gottes empfängt, den erfüllen die Triebe und Kräfte des göttlichen Lebens, welche auf Gottes Weltzwecke hinzielen. Sie begeistern ihn. Sie machen ihn zum Helden, zum Volksführer, zum Weisen, zum Frommen. Sie machen ihn zum Propheten, so daß er, in begeisterter Gewißheit des göttlichen Willens mit dem Gottesreiche, die Gegenwart und die Zukunft erschaut und verkündigt. Gott giebt seinen Geist, indem er, der Schöpfer, welcher freien Zugang zu dem geistigen Leben derer, die er geschaffen hat, besitzt, dieses Leben mit den Kräften seines eigenen Lebens, mit der Begeisterung und Kraft, welche als weltbeherrschende und weltüberwindende in seinem eigenen Leben wirken, erfüllt. Und wo diese höchste Stufe der Offenbarung noch nicht möglich ist, wo sich noch nicht die innersten Triebe des göttlichen Lebens, die auf das Gottesreich gerichtet sind, geltend machen können, da kann Gott die Menschen wenigstens mit den Kräften seines zweckmäßigen und vernünftigen Lebens in allgemeinerer Weise erfüllen. „Der Geist ist es im Menschen und des Allmächtigen Odem macht ihn verständig.“ Wo endlich Gott überhaupt eine solche bewußte Gemeinschaft seines Geistes nicht hervorrufen kann, in der unpersönlichen Kreatur und in der Menschheit soweit sie

---

1) Diese dem Rationalismus und Supranaturalismus gemeinsame Ansicht von der Offenbarung, welcher wir das falsche Dogma von der Inspiration verdanken, ist das gerade Gegenteil der biblischen Offenbarungslehre.

weltlich ist, da offenbart er die Macht seines eigenen Lebens an der Kreatur in der Lebensfülle und in dem Bewußtsein der Kraft, welche auch das animalische Dasein erfüllen.

Wenn wir diese verschiedenartigen Wirkungen des Geistes Gottes in der Kreatur mit einander vergleichen, so kann die eigentliche alttestamentliche Ansicht von diesem Geiste nicht zweifelhaft sein. Der Geist Gottes ist die, mehr oder minder sinnlich vorgestellte, Kraftfülle Gottes, die Fülle von Motiven und schöpferischen Zwecken, in welchen Gottes Selbstbewußtsein und seine eigene Lebensmacht ruhen, und kraft deren er sein Leben und die Ziele seines eigenen Wesens auch in der Welt zum Ausdruck bringt. Zunächst geschieht das in dem Leben der Kreatur überhaupt, in welchem die Lebenskraft Gottes zum Lebensgefühle unzähliger Wesen wird. Sodann geschieht es in den persönlichen Wesen in dem Triebe der Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit des Handelns, in den Steigerungen der Kraft und des Lebensgefühles, denen allerdings zuweilen auch Trübungen desselben folgen. Endlich geschieht es in der Gemeine, welche zum Verständnisse der Ziele des göttlichen Lebens geführt ist, in der Form der wirklichen Teilnahme an Gottes auf das höchste Ziel gerichteten Trieben, in der Begeisterung für dieses Ziel, — sei es in Heldenkraft und Königssinn, sei es in Frömmigkeit und Sittlichkeit, sei es in der eigentlich religiösen Genialität der Propheten, deren ganzes persönliches Leben von der Macht der göttlichen Motive erfüllt und fortgerissen wird.

Sobald nun die Kraft der göttlichen Motive eine menschliche Gemeinschaft trägt, so ist dieselbe über die Welt erhoben. Sobald eine Persönlichkeit diese Motive völlig als die ihrigen besitzt, so ist sie göttlichen Wertes. Sie ist zu „einem Geiste" mit Gott geworden, ist eins mit ihm, so wie eine Person es mit der anderen sein kann, in der völligen Harmonie der das Wollen und Verstehen bedingenden inneren Lebensrichtung. Die Welt, vom Geiste Gottes getragen, ist Gottes Symbol. Der Mensch, in welchem der Geist Gottes für einzelne Gebiete des Lebens und in einzelnen Momenten waltet, ist für dieselben ein Offenbarer Gottes, ein Prophet. Der Mensch, in welchem der ganze Geist Gottes das ganze eigene Leben beständig trägt, ist die Offenbarung

Gottes, der menschgewordene Gott, und ist damit auch der Herr der Welt. Denn in dem Geiste Gottes ist die weltschaffende und welttragende Kraft Gottes mitgegeben.

Die Gottheit des Christus ist im Alten Testamente ohne Zweifel vorwiegend durch den Begriff des Geistes Gottes vermittelt gedacht. Das würden wir schon aus der ganzen Lehre des Alten Testamentes von der Offenbarung schließen können. Insbesondere aber folgt es aus Jes. 11. Auf dem Christus soll der Geist Gottes ruhen, soll ihn zu seinem persönlichen und vollgültigen Ausdruck machen. Das hindert natürlich durchaus nicht, diesen Christus ebensowohl als einen Menschen wie die anderen anzusehen. Nur soll in ihm die Begeisterung, welche die Könige, Helden, Weisen und Propheten Israels erfüllt hat, in ihrer ganzen Fülle und sein ganzes Leben tragend gedacht werden. Wie die Vollendung des Reiches Gottes sich darin zeigen soll, daß der Geist Gottes alle Glieder der Gemeine erfaßt (Joel), so bezeugt sich die Einzigkeit des Christus darin, daß das Wesen des vollkommenen Gottesreiches in ihm einheitlich und darum für alle wirksam vorhanden ist. Der Geist Gottes soll in ihm weder wie eine Persönlichkeit, noch wie eine Substanz neben seiner menschlichen Persönlichkeit gedacht werden, sondern als die sein ganzes menschliches Leben treibende und es über die Grenzen der Welt hinaushebende Macht der göttlichen Lebensmotive.

Die neutestamentliche Lehre vom Geiste Gottes, soweit dieselbe nicht als Lehre von dem Geiste Christi als dem Parakleten eine neue heilsgeschichtliche Bedeutung erhält, ist der alttestamentlichen völlig gleichartig. Auch Paulus in der am meisten dogmatischen Stelle, wo er des heiligen Geistes gedenkt, 1 Kor. 2, 10 ff., stellt das Verhältnis dieses Geistes zu Gott ganz in Parallele mit dem Verhältnisse unseres Geistes zu unserer Persönlichkeit, und schließt damit sowohl die Auffassung des Geistes Gottes als einer für sich bestehenden Persönlichkeit, als die Ansicht von ihm als einer Substanz aus. Der Geist Gottes ist ihm die Fülle des ewigen göttlichen Lebens selbst, in dessen Trieben und Kräften das Selbstbewußtsein Gottes seine Bestimmung hat. Wer in die Gemeinschaft des Lebens eingegangen ist, der allein versteht Gott und versteht die wahren Ziele des Lebens und hat damit auch die

Gewißheit eines über Welt und Tod erhobenen Lebens. Und die geistigen Funktionen der Christen, welche nicht aus absichtsvoll bewußtem menschlichen Denken, sondern aus der Kraft dieser Begeisterung hervorgehen, mögen sie in Reden, Thaten oder Gebeten bestehen, erscheinen als Wirkung des Gottesgeistes. Derselbe wird also auch bei Paulus [1]), wie im Alten Testament in der Weise eines mit persönlichem Bewußtsein und absichtsvoll wirkenden Wesens dargestellt. Aber das geschieht doch überall nur so, wie in volkstümlicher Rede jede von einer Persönlichkeit ausgehende Wirkung, auch wo man sie für sich betrachtet, als persönliche Wirkung behandelt wird. Keine einzige neutestamentliche Stelle geht über das Maß dieses selbstverständlichen Sprachgebrauches hinaus. Und so wenig wie der Vergleich mit dem Geiste des Menschen, duldet die Gegenüberstellung des Geistes Gottes und des Geistes der Welt, daß man den ersteren als eine Persönlichkeit oder als eine Substanz denkt (1 Kor. 2, 12). Auch bei anderen Schriftstellern des Neuen Testaments verträgt sich die Erwähnung der Ausgießung des Geistes Gottes über die Menschen mit der Vorstellung von seiner Persönlichkeit schlechthin nicht (z. B. Apg. 2, 18). Und die Parallelstellung des Geistes Gottes mit dem Finger Gottes entscheidet gegen den Gedanken an eine Substanz (Luk. 11, 20). Die Gemeine Christi, erfüllt von den Kräften, welche Gottes eigenes Leben tragen und von den Motiven, welche Gottes eigenes Selbstbewußtsein bedingen, weiß sich im Besitze von Gaben aller Art, von Begeisterung und Freudigkeit, wie die natürliche Menschheit sie nicht kennt. Sie versteht die wahren Gotteszeichen, sie vermag aus der Kraft des rechten Gotteswillens herauszuwirken; sie gehört Gott und nicht der Welt. Sie ist in diesem Geiste als dem der Wahrheit und Liebe eines Sinnes und eins mit Gott. Sie hat die seligmachende Erkenntnis Gottes und die Gesinnung, welche das ewige Leben verbürgt. Sie gehört nicht mehr zur Welt, sondern stammt aus Gott (Joh.). Die Erfüllung mit diesem Geiste aber erscheint stets als freie Gnade und Wunderwirkung Gottes, nicht als

1) z. B. sonst Mark. 1, 10. Luk. 1, 35; 6, 19; 8, 46. Matth. 28, 19; 12, 31.

Frucht oder Lohn menschlichen Verdienstes und menschlicher Sittlichkeit.

5. Das Wort Gottes ist nach alttestamentlicher Anschauung die Offenbarung des göttlichen Willens, welche als Offenbarung des allmächtigen und vernünftigen Gottes natürlich die Prädikate der schöpferischen Allmacht und der zweckvollen Weisheit mit sich führt. Gottes Wort ruft deshalb als Schöpferwort die Welt des Lebens hervor [1]). Gottes Wort geschieht zu den Propheten und sie verkündigen es weiter [2]). Also Gottes Wille, für den gesamten Weltzweck oder für einzelne Seiten des Ratschlusses Gottes offenbart, heißt Wort Gottes. So würde an sich auch dieser Ausdruck ganz geeignet gewesen sein, den Gedanken auszudrücken, daß es Menschen göttlicher Art geben kann. Denn als Träger des Wortes Gottes, also als von seinem Willen schlechthin bestimmt, würden sie ja ebenfalls eins mit Gott sein. Aber thatsächlich ist im alttestamentlichen Gedankenkreise dieser Entwickelung nicht Folge gegeben. Das „Wort Gottes" bedeutet ausschließlich die einzelnen Offenbarungen des göttlichen Willens. Und der Sprachgebrauch führt eher dahin, die heilige Schrift als „Wort Gottes" anzusehen, insofern in ihr Gottes „Worte" an sein Volk enthalten sind, als zu einer Verwendung des Ausdruckes für die Gottheit Christi. Am wenigsten aber konnte man von alttestamentlichen Voraussetzungen aus dazu kommen, statt vom „Worte Gottes" einfach von „dem Worte" zu reden und den Ausdruck so für die Christologie zu verwenden. Wo das in der Weise geschieht, daß der Schriftsteller den Ausdruck ὁ λόγος als einen seinen Lesern ganz bekannten terminus technicus einführt, da können es nicht einfach alttestamentliche Voraussetzungen sein, auf denen sein Sprachgebrauch ruht, sondern derselbe muß durch hellenistische Vermittelung hindurchgegangen sein, mag er auch noch so sehr durch verwandte alttestamentliche Gedankenreihen bestimmt sein.

Dächte man sich auf alttestamentlichem Standpunkte den Ausdruck Debar Ihvh wie den des Geistes Gottes fortentwickelt, so daß er zur Bezeichnung der Gesamtoffenbarung Gottes diente,

---

1) 1 Mos. 1. Ps. 33. — 2) Alttest. Theol., S. 216.

so würde er natürlich noch weniger als der Ausdruck Ruach Ihvh eine Person neben Gott bezeichnen können; denn die von einer Person ausgehende wirksame Offenbarung ihres Willens kann nur in der Person persönlich sein. Wo sie derselben gegenüberstehend gedacht wird, da kann sie wohl eine lebendig fortwirkende Macht (Hypostase) aber keine Person sein. Persönlich kann sie erst wieder werden, wenn andere Personen sie in ihren Willen aufnehmen, und sie weiter fortpflanzen, d. h. zum Ausdruck ihres persönlichen Willens machen. Das Wort Gottes würde also menschlich verwirklicht sein, wenn ein Mensch, nicht mehr einzelne Offenbarungen des Willens Gottes empfangend, sich ihnen unterordnete, sondern den gesamten Offenbarungswillen Gottes als Inhalt seines gesamten Willens in sich trüge, d. h. wenn er sein ganzes Leben dem vollkommen erkannten höchsten Gotteszwecke hingäbe, und denselben weltbedingend verwirklichte.

Dann würde das Verhältnis von Debar Ihvh und Ruach Ihvh nicht das von zwei göttlichen Personen sein, welche selbständig sich an resp. in der Person des Christus offenbarten. Ebenso wenig aber würden sie für diese Person identisch sein oder mit der Persönlichkeit des e i n e n Gottes zusammenfallen. Beide würden sich zu Gott verhalten wie Offenbarungen seines Lebensinhaltes, welche von ihm ausgehend und mit ihm ewig verbunden bleibend nach seinem Willen neues Leben in geschaffenem Sein gewännen. Und der Geist würde sich zu dem Worte verhalten, wie die Bedingung zur Folge. Wer die gesamten Motive und Kräfte des göttlichen Lebens in sich wirkend fühlt, der ist auch die Offenbarung des Gesamtwillens Gottes und verwirklicht denselben als Offenbarung des eigenen persönlichen Gesamtwillens. Also das Verhältnis würde so zu denken sein. Die Person des Christus wäre zu verstehen aus dem G e h e i m n i s s e d e s G e i s t e s G o t t e s und als von d i e s e m G e i s t e v o l l s t ä n d i g u n d v o l l k o m m e n e r f ü l l t. Dadurch würde sie zum A u s d r u c k e d e s G o t t e s w o r t e s i n m e n s c h l i c h e r G e s t a l t w e r d e n. Sie würde dieses Gotteswort nicht mehr als ein für einzelne Willensakte oder Verkündigungen an sie ergehendes empfangen, sondern es in sich tragen als den Gesamtinhalt des eigenen menschlichen Lebenszweckes. Und die Wirkungen dieser Christus-

person, wo sie zu einem zusammenhängenden Einfluß auf die Gemeine sich gestalteten, müßten dann wieder identisch sein mit den göttlichen Motiven und Kräften, also zum Geiste Gottes werden, welcher damit Geist des Christus würde. Zu einer solchen Entfaltung liegen die Voraussetzungen in dem Gedankenkreise des Alten Testamentes. Aber der Sprachgebrauch desselben würde eine solche Verwendung des Ausdruckes „Wort Gottes“ „das Wort“ an sich noch nicht gestatten.

6. Eher böte dazu der Begriff der „Weisheit Gottes“ Veranlassung. Denn an diese Eigenschaft Gottes schließt sich auf alttestamentlichem Boden eine Gedankenreihe an, welche am ersten an eine theologisch-philosophische Spekulation erinnert. An sich ist Gottes Weisheit nichts anderes als die Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit, welche seinem Wesen innewohnen und allen seinen Offenbarungen eigentümlich sind [1]). Aber das Wort gewinnt größere Bedeutung, wenn die alttestamentliche Spruchweisheit davon ausgeht, daß die Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit, welche sich in dem Leben der Menschen, schon in ihrer Lebensklugheit, vor allem aber in ihrer wahren sittlich-religiösen Lebensweisheit, offenbaren, nichts anderes sind, als die göttliche Weisheit selbst, — daß in ihnen also das ewige und unbedingte Maß der Welt selbst zum Ausdrucke kommt, daß sie nicht Selbstthat des Menschen, nicht sein rein subjektiver Besitz, sondern von Gott aus dem Menschen mitgeteilte ewige und objektive Güter sind [2]).

So erscheint die Weisheit Gottes als wirkende Macht in der Welt und an der Welt, und damit wird sie, noch stärker als der „Geist Gottes“, personifiziert, und zur lebendigen Hypostase. Daß das durchaus nur eine freie That des dichterischen Sprachgebrauches ist, beweist am deutlichsten der Vergleich mit dem Gegenbilde der Weisheit, der Thorheit, welche ebenso anschaulich persönlich geschildert wird [3]). Aber es geschieht dann mit der vollen Energie des nicht auf Begriffe sondern auf Anschauung gerichteten orientalischen Denkens, und mit der vollen Lebendigkeit dichterischer Volksrede. Jedenfalls ist in diesem Theologumenon

1) Alttest. Theol., S. 512. — 2) a. a. O., S. 513. — 3) z. B. Spr. 9, 13.

von der Weisheit Gottes neben der Lehre vom Geiste Gottes am meisten das vorgebildet, was die christliche Theologie als Voraussetzung der Gottheit Christi annimmt: göttliches Leben, eins mit dem Leben des persönlichen Gottes, welches in der Welt vorhanden und lebendig wirkend gedacht werden kann, ohne daß die Persönlichkeit des einen Gottes dadurch in das zeitliche Leben der Welt verflochten würde.

Die Weisheit war vor der Welt bei Gott. Sie war als die erste von ihm hervorgerufen, d. h. das erste, das ewige Maß, für alles geschaffene Sein; Gottes Weltzwecke sind eins mit seinen eigenen ewigen Zwecken. Die Weisheit ist Gottes Throngenossin und Gesellin, also sein Walten in der Welt ist an dieses ewige Maß der Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit gebunden und durch dasselbe bedingt. Durch sie hat Gott die Welt geschaffen und leitet sie. Also sie ist das Prinzip alles Offenbarungshandelns. In ihrer ganzen Fülle ist sie nur Gott zugänglich; er allein versteht sie völlig; keine Kreatur kann sie erfassen und begreifen; denn das Geheimnis der ewigen Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit übersteigt alle Menschengedanken. Aber sie selbst will offenbar werden auf Erden. Was auf dem Wege der Philosophie nicht möglich ist, das soll wirklich werden auf dem Wege der Offenbarung vonseiten Gottes, der Religion und Sittlichkeit vonseiten der Menschen. Die Weisheit spielt vor Gott auf dem Erdboden. Ihre Herzensfreude ist an den Menschenkindern. Sie tritt zu den Menschen, redet sie an als ihre beste Freundin, überredet sie zu dem Wege, auf welchem das Leben zu finden ist, ladet sie ein zu dem Herrenmahle. Kurz sie will Gestalt gewinnen, Fleisch werden in dem sittlich-religiösen Leben der Menschheit [1]).

Das Verhältnis der Weisheit Gottes zu dem Worte und Geiste Gottes ist alttestamentlich überhaupt nicht festzustellen. Denn die Weisheit ist eine Eigenschaft, das Wort eine Wirkung und der Geist die Kraft Gottes. Und der Geist und das Wort stehen mit Gefühl und Willen, die Weisheit mit dem Denken in nächstem Zusammenhange. Am wenigsten kann

1) Alttest. Theol., S. 514.

die Weisheit Gottes mit dem alttestamentlichen Begriffe des Wortes Gottes identifiziert werden. Wohl haben beide in der Offenbarung, welche die Weisheit Gottes in Israel verwirklicht, einen Berührungspunkt. Aber die Weisheit bedingt den Inhalt und die Qualität der Offenbarung, das Wort ist die Form der Offenbarungsthätigkeit. Die Offenbarung des Willens Gottes und die diesem Offenbarungswillen wesentliche Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit stehen natürlich im engsten Zusammenhange mit einander, aber sie sind nicht identisch. Erst durch den griechischen Begriff des Logos hindurch, in welchem die Vernünftigkeit des göttlichen Wesens und die Offenbarung derselben in der Welt zusammentreffen, weil Gott in der Naturreligion eins ist mit der Weltseele, — konnten die Züge der Weisheit Gottes auf das Wort Gottes übertragen werden. Damit aber ist erwiesen, daß jede Auslegung des johanneischen Prologs, welche die hellenistische Vermittelung übersehen und den Logos direkt an das Alte Testament anschließen will, ebenso unwissenschaftlich ist, wie sie sich für jeden Unbefangenen als gewaltsam und als geschmacklos erweist.

Aber auch mit dem Geiste Gottes ist die Weisheit nicht schlechthin gleichbedeutend. Freilich ist die Weisheit eine notwendige Bestimmtheit des göttlichen Geistes, sowohl wenn er als Innenleben Gottes in Betracht kommt, als wenn er an der Kreatur wirkt. Die Motive und Kräfte Gottes, die an der Welt wirken, sind immer von der höchsten Weisheit erfüllt, d. h. schlechthin zweckvoll und vernünftig. Der Geist, welcher die Welt belebt, ist ja der Geist des Gottes, der die Welt durch seine Weisheit baut und regiert. Und der Geist, der zur Begeisterung für das Gottesreich in den Frommen wird, ist unzertrennlich von der Weisheit, welche in den Frommen Wohnung sucht und die Zwecke des Gottesreiches bestimmt. Aber die schöpferische Lebenskraft der göttlichen Zwecke, und die denselben innewohnende Vernünftigkeit sind doch nicht unmittelbar mit einander gleichzustellen. So ergiebt sich die Unmöglichkeit, die Dreieinigkeitslehre der Kirche mit den alttestamentlichen Begriffen des Geistes, des Wortes und der Weisheit Gottes vorzubereiten. Nur wenn man Wort und Weisheit durch den griechischen Gedanken des Logos zu einer Einheit zusammenschließt, oder wenn man von dem Worte Gottes

ganz absehend nur an den Geist Gottes und seine Weisheit denkt, also an die Kräfte des göttlichen Lebens und die diesem Leben innewohnende Zweckmäßigkeit, kann man zu einer „Dreiheit“ von Hypostasen gelangen. Der Geist Gottes hat seine Qualitätsbestimmung an der Weisheit, die Weisheit ihre Wirkungsmacht im Geiste Gottes. Daraus folgt, daß nicht eine innere theologische Nötigung, sondern nur die Rücksicht auf die geschichtliche Dreiheit von Gott, Christus und Geist der Gemeine der zureichende Grund für das Dogma von der Trinität gewesen ist.

Der Gedanke der alttestamentlichen Chokma-Litteratur von der Weisheit Gottes ist mit ausgesprochener Vorliebe und zweifellos schon unter einem gewissen Einflusse der Logoslehre in der Weisheit Salomos und bei Jesus Sirach fortgebildet [1]). Die Gestalt der Weisheit erscheint hier schon als eine fest ausgeprägte. Die Personifikation hat schon beinahe die Festigkeit einer wirklichen Persönlichkeit. Liebte doch die ganze Gedankenrichtung der hellenistischen Kreise die Sprache des geistigen Realismus, welcher alle wirkenden geistigen Mächte in fast mythologischer Lebendigkeit persönlich wirken läßt. Die Weisheit ist in diesen Schriften von Ewigkeit bei Gott, seine Throngenossin, Mitwisserin seiner Gedanken. Sie ist ein Ausfluß Gottes und seiner Herrlichkeit, die Ausstrahlung seines ewigen Lichtwesens, der Spiegel seiner Macht und Güte. Sie ist eine und kann doch alles; sie bleibt in sich und erneuert alles. Sie ist glänzend und unbefleckt, hat einen vernünftigen, heiligen, eingeborenen, guthandelnden, menschenliebenden, in sich sichern und ruhenden, allmächtigen, alles überschauenden Geist. Sie ist beweglicher als die Bewegung. Sie ist vor allem geschaffen und rühmt sich in Gottes Gegenwart vor seinen Mächten; sie ist überall. Sie ist das Prinzip der Schöpfung, vor allem der Menschenschöpfung; denn sie hat einen menschenliebenden Geist. Sie ist die Künstlerin des Alls, von Gott über seine Werke ausgegossen. Sie ist das Prinzip der Offenbarung.

1) Weish. Sal. 16, 12. 26; 18, 15. Sir. 24, 3 ff. (1, 5) die Zusammenstellung mit dem Logos, — Weish. Sal. 1, 4; 9, 17 mit dem Geiste Gottes.

Sie ladet Redliche zu himmlischen Gütern, macht ihre Liebhaber zu Gottessöhnen. Sie sucht die ihrer wert sind, steigt in die Seelen der Gottesmänner hinab und macht sie zu Gottesfreunden und Propheten. Sie sucht in der Menschheit, insbesondere im heiligen Volke, Ruhe und findet Wohnung in Israel und dient gleichsam als Priester an der heiligen Stätte des Gottesdienstes [1]).

So klar es nun auch ist, daß die von außerisraelitischen Gedankeninteressen befruchtete israelitische Theologie in diesen Büchern danach strebt, die Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit des göttlichen Lebens, wie sie in der Welt und insbesondere in der Offenbarungsgeschichte hervortreten, mit möglichster Lebendigkeit wie eine, ob auch in Gott ruhende, doch auch für Gott gegenständliche lebendig wirkende Macht darzustellen, — und so deutlich auch die Anklänge an manches sind, was uns in der neutestamentlichen Lehre von der Gottheit Christi entgegentritt, so ist doch im ganzen das Maß des in der alttestamentlichen Lehre von der Weisheit Gegebenen hier noch nicht wesentlich überschritten. Eine Persönlichkeit im Sinne unseres Sprachgebrauches soll die Weisheit hier so wenig sein, wie in den Spr. Sal. oder im Hiob, — nur eine ewige, lebendig wirkende, in Gott ruhende und durch seinen Willen schöpfungsmächtige Kraft. Was von wirklich christologischem Werte in diesem ganzen Theologumenon liegt, das läßt sich so zusammenfassen: Die Welt ist auf Gottes vernünftige Zwecke hin angelegt. Ihre ideale Ordnung ist vor ihr gewesen, wie der Zweck vor dem Anfange im Geiste vorhanden ist. Die Weltidee ist nicht zufällig oder veränderlich. Sie gehört zu dem Göttlichen und Ewigen. Und der eigenste Ausdruck dieser Weltidee, welche zugleich die Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit des göttlichen Lebens selbst ist, findet sich in der Gemeine des Gottesreiches und ihren sittlich-religiösen Ordnungen. Das Reich Gottes ist der eigentliche Weltzweck und deshalb seinem Wesen nach schlechthin göttlich. Und wer ihm dient, wird zum Gotteskinde, also über das weltliche Verhältnis zu Gott erhoben. Für die Welt kann Gott nur der Herr und Schöpfer sein. Das Göttliche, wie

1) Alttest. Theol., S. 816 f.

es in der Welt, speziell im Gottesreiche, Ausdruck findet, ist Gott wesensgleich, — aber ihm wesensgleich, insofern er der auf den höchsten Weltzweck gerichtete vernünftige und zweckvoll wirkende Gott der Offenbarung ist.

7. Wenn wir die bisher behandelten Gedanken als die Voraussetzungen bezeichnen können, innerhalb derer sich der Glaube der Jünger Christi an Christi Gottheit entfalten konnte und mußte, so haben wir es entschieden abzulehnen, in diese Voraussetzungen auch das Theologumenon vom Logos aufzunehmen, wie es bei Philo ausgebildet ist. Wohl sind Philos Gedanken von den alttestamentlichen vielfach und bedeutend bestimmt. Aber ihr eigentlicher Inhalt ist doch nicht auf biblischem, sondern auf hellenischem Boden gewachsen. Und so gewiß auch die Logoslehre im Stile des Philo sich bei den Kirchenlehrern seit Justin für die Christologie höchst entscheidend bemerkbar macht, so gewiß ist sie doch für das Neue Testament schlechthin gleichgültig. Der Ausdruck Logos ist im vierten Evangelium allerdings ohne Zweifel nur aus einem schon durch hellenistische Gedanken bestimmten Sprachgebrauche zu erklären, wie das oben bewiesen ist. Aber doch nur der Ausdruck in dem einfachen und populär verständlichen Sinne, welchen derartige Worte im Kreise von Ungelehrten anzunehmen pflegen, und ohne daß der Gedanke inhaltlich wesentlich über das hinausginge, was das Alte Testament von der Weisheit Gottes sagt. Und auch der Ausdruck braucht doch keineswegs an Philo anzulehnen, der ihn ja selbst nicht bloß nicht geschaffen hat, sondern ihn stets wie einen jedem Gebildeten in seiner Umgebung längst verständlichen gebraucht.

Aber wenn selbst der Ausdruck sich an Philo anlehnte, sein Sinn kann nach dem ganzen sonstigen Zusammenhange der johanneischen Lehre von Gott mit dem Gedankenkreise nichts zu thun haben, in welchem er bei Philo erscheint. Philos Logos kann und soll nicht verständlich machen, wie in die natürliche Menschheit ein über die Welt schlechthin erhobenes menschliches Leben eintreten und sie über den Maßstab der Welt erheben kann. Er hat nichts zu thun mit dem Gedanken des Reiches Gottes, in welchem die Ziele der Menschheit eins werden mit den Zielen Gottes. Völlig unmöglich wäre es für Philo, in dem

Anfänger der neuen Menschheit den Fleisch gewordenen Logos zu sehen. Vielmehr ist das geistige Leben in der Menschheit nach Philo auch ganz abgesehen von der Geschichte der Offenbarung schon an sich gleichen Wesens mit dem Logos. Es braucht nur sich selbst zu verstehen, und sich in diesem Sinne mit dem Logos eins zu fühlen. Der Logos ist nicht verschieden von der Gesamtheit der Vernunftwesen, wenn man von ihrem „Fleischeszustande" absieht. So steht er einerseits als geistige Welt neben Gott wie ein zweiter Gott, der von dem ersten abhängt. Anderseits ist er als Gottes eigene Vernunft eins mit diesem Gott. Also ergiebt sich nicht die Gottheit Christi, sondern die Gottheit des „Menschen" aus Philos System. Christus könnte ihm nur primus inter pares, nur ein Weiser neben anderen Weisen in der Geschichte sein, also höchstens als Lehrer und historisch, nicht als König und religiös in Betracht kommen. Für Philo kann es nur auf die Vervollkommnung der menschlichen Erkenntnis, auf die rechte Philosophie, ankommen. Und von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet giebt es keine qualitative Einzigkeit, sondern nur eine Kontinuität höchstens quantitativ verschiedener Persönlichkeiten. Am ersten könnte er noch eine Gottheit Christi im Sinne des Pantheismus annehmen. Aber auch das ist nicht möglich, weil der Gott Philos nicht die in steter Entfaltung sich selbst gewinnende Idee, sondern die ruhende, qualitätenlose Substanz ist.

Und anderseits ist das materielle Sein, die σάρξ, nach den dualistischen Voraussetzungen Philos an sich unfähig für eine wirkliche Berührung mit dem Göttlichen. Er kann wohl an eine Logoserscheinung denken, welche, wie einst der Engel Gottes, das Volk Israel in seine Ruhe führt [1]). Aber niemals an einen fleischgewordenen und die Bedingungen des fleischlichen Lebens empfindenden Logos. So vielfach sich also auch die Ausdrücke und Bilder Philos mit neutestamentlichen, vor allem mit denen des Briefes an die Hebräer berühren, so völlig ungeeignet ist die Logoslehre Philos zur Erklärung der neutestamentlichen Lehre von der Gottheit Christi. Wir haben uns

1) de execratione 937 A.

eines Eingehens auf die philonischen Gedanken hier deshalb völlig zu enthalten. Sie könnten das Verständnis der neutestamentlichen Christologie nur schädigen und verwirren, — wie ja jede wirkliche Einwirkung der Lehre Philos vom Logos auf die christliche Lehre von der Gottheit Christi thatsächlich nur dazu gedient hat, dieselbe auf das Maß der Naturreligion herabzustimmen.

Ebenso wenig hat es Wert, auf die alttestamentliche Idee von den Elohim und Bne-Haelohim, oder auf die des Maleach Jhvh hier einzugehen. Wohl haben die zuerst genannten Ausdrücke insofern Bedeutung für unsere Lehre, als sie zeigen, wie entfernt der biblische Monotheismus von jener abstrakten Starrheit ist, welcher Gott als einfachen Gegensatz zu den anderen Wesen von denselben schlechthin absondert. Mit den geistigen Wesen verbindet den einen Gott die Gemeinschaft geistig-persönlichen Seins, wie ein gemeinsamer Artbegriff [1]. Aber die Gottheit Christi hat nichts mit diesen Elohim zu thun, welche nicht ethisch und geschichtlich, sondern rein auf dem Naturgebiete, und nicht als wesensgleiche, sondern als Kreaturen, mit Gott verbunden erscheinen. Eine Gottheit wie die dieser Elohim und Bne-Haelohim hat für die Religion keinerlei Interesse, — höchstens für die Mythologie. — Und in der Vorstellung vom Gottesengel ist allerdings ausgedrückt, daß Gott, ohne daß er als der eine persönliche Gott in den Wechsel der Zeit und in den Zusammenhang der Kreatur herabgezogen wird, sich dennoch in einer Erscheinungsform vollkommen und wirklich offenbaren kann. Aber wie man auch über diese Vorstellung näher urteilen mag, — entweder ist diese Erscheinungsform selbst nichts als eine zu diesem besonderen Zwecke hervorgerufene: „Gott an konkretem Orte und in bestimmtem Zeitpunkte wirksam heißt Engel Gottes", — oder (was mir richtiger erscheint) diese Erscheinungsform ist eine belebte wirkliche Einzelpersönlichkeit; aber dann hat sie nur für diese bestimmten Momente als Trägerin der göttlichen Offenbarung göttlichen Wert [2]. Daß aber eine menschliche Persönlichkeit in ihrem irdischen Berufswerke und daß sie persön-

1) Alttest. Theol., S. 455ff. — 2) a. a. O., S. 566ff.

lich und dauernd Gottes Offenbarung und Gott sein könne, wird dadurch nicht im geringsten erklärt. Es ist ein Beweis davon, wie bald die Lehre von der Gottheit Christi unter heidnischem Einflusse entartete, daß man diesen Maleach Ihvh in der Patristik so oft zur Erklärung der Gottheit Christi verwendet findet.

Kapitel XIV.

Die Lehre von der Gottheit Christi bestimmt durch Jesu Persönlichkeit und Berufsarbeit.

1. Der Glaube an die Gottheit Christi war in gewissem Sinne für die jüdischen Zeitgenossen Jesu vorbereitet; seine Bedingungen und Grenzen waren vorgezeichnet. Aber nicht diese theoretischen Überzeugungen haben in der Gemeine Jesu den wirklichen Glauben an die Gottheit Christi geweckt, sondern einzig und allein der Eindruck der Persönlichkeit Jesu und der Art, wie er seine Lebensarbeit als Christusarbeit aufgefaßt hat, und die daran sich schließende Erfahrung von den durchaus überweltlichen Gütern, in deren Genuß die an ihn Glaubenden sich gesetzt fühlten, und das Bewußtsein der durchaus überweltlichen Motive und Lebensbedingungen, die ihnen durch diesen Glauben zugänglich wurden.

Wie die Lehre vom Christus überhaupt aus der Lehre vom Gottesreiche erwachsen ist, so kann auch das Neue, welches Jesus in diese Lehre hineingetragen hat, nur im Zusammenhange seiner Lehre vom Reiche Gottes verstanden werden. Denn nicht mit Aussagen über seine Person, sondern mit einer Verständigung über das Wesen des Gottesreiches, welches er bringe, hat Jesus sein Lebenswerk begonnen. Und die Bedeutung seiner Person ist ohne den Zusammenhang mit diesem Lebenswerke überhaupt

nicht dogmatisch, d. h. den Erfahrungen der Gemeine entsprechend, zu beurteilen [1]).

Auch Jesus hat das Reich Gottes zunächst als einen eschatologischen Begriff aufgefaßt, wie die Propheten, — als die endgültige und vollkommene Gemeinschaft der verklärten Menschheit auf Erden, hergestellt durch göttliche Allmachtsthaten und bedingt durch die Umwandlung der natürlichen Verhältnisse, — als eine Gemeinschaft der Gerechtigkeit und Seligkeit, in welcher Gott sich als König erweist, indem aller Widerstand gottfeindlicher Mächte gebrochen ist, — als eine Gemeinschaft, welcher die Welt dient, statt sie zu hemmen. So hat Jesus zunächst, wie Johannes, nur gepredigt, daß das Himmelreich nahe gekommen sei. Er vergleicht es mit dem großen Gastmahle Gottes, mit der Abrechnung des Herrn mit seinen Arbeitern, mit der Hochzeit, zu welcher der Bräutigam kommt. Er denkt es bedingt durch den großen Gerichtstag, durch die Auferstehung der Gerechten, durch die herrliche Erscheinung des Menschensohnes, durch die Sichtung der Elemente, welche sich zunächst ohne Unterschied der Würdigkeit herzudrängen. Wer das Himmelreich ererbt, der genießt die Schätze, welche er sich im Himmel erworben hat, der wird getröstet, der besitzt das Land, der schaut Gott. Und noch als er von der Erde schied, hat Jesus auf dieses Reich als auf ein zukünftiges hingewiesen, welches bei seiner Offenbarung offenbart werden soll.

Auch nach dieser Seite hin hat Jesus den Gedanken des Gottesreiches über das alttestamentliche Maß hinausgeführt. Er hat ihn völlig von seiner national-politischen Grundlage abgelöst. Den Abrahamskindern soll das königliche Fest verschlossen, den Bettlern von den Zäunen, den Fremden von Ost und West soll es geöffnet werden. Und nicht die sinnlich-weltlichen Bedürfnisse sollen in ihm sinnlich befriedigt werden, sondern die Kinder dieses Reiches sollen „engelgleich" über die Bedingungen und Schranken des weltlichen Daseins erhoben sein. Also die Gemeinschaft dieses Gottesreiches soll überweltlichen Charakter tragen und ohne

1) Vgl. zu dem Folgenden meine Abhandlung in den Jahrbüchern für d. Theol. XX, 255 ff.

Rücksicht auf weltliche Bedingungen und Schranken zusammenhalten.

Diesem eschatologischen Charakter des Gottesreiches entspricht notwendig die eschatologische Auffassung von der Gottheit des Christus. Wäre er für Jesu Anschauung der entscheidende geblieben, so hätte Jesus auch die Gottheit Christi nur so denken können, daß aus dem zunächst weltlichen, nur in der Weise eines Propheten auftretenden, irdischen Verkündiger dieses Reiches durch Gottes Wunderthat ein verklärter, überweltlicher, die Welt beherrschender würde. Die Gottheit des Christus würde dann in dem von Gott verliehenen überweltlichen Zustande desselben, also wesentlich in den Naturkategorieen der Macht und Seligkeit bestehen. Auf eine solche Auffassung der Gottheit des Christus weist die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes hin[1]. Denn er hat dieselbe aus dem Bewußtsein seines Christusberufes heraus gewählt, weil dieser alttestamentliche Ausdruck ihm von einer Herrlichkeit sprach, welche erst in Zukunft nach Vollbringung des Werkes der Niedrigkeit offenbar werden sollte. Er bezeugt mit diesem Worte, daß sein Zustand auf Erden sich noch nicht mit dem vollen Begriffe des Christus deckt, daß er aber in seinem Berufe der vollen und höchsten Christusherrlichkeit als einer ihm zukommenden Verklärung gewiß ist. Der Menschensohn ist der Christus, welcher, in der Gegenwart noch verhüllt und erniedrigt, mit des Himmels Wolken kommen wird in himmlischer Herrlichkeit. Mit dieser Selbstbezeichnung hat Jesus somit den Gegensatz gegen das fleischliche Christusideal des irdischen Davidssohnes ausgedrückt. Er hat darauf hingewiesen, daß der Weg des Christus zum Throne durch den Tod hindurchgeht. Er hat das betont, was gegenüber den politisch-nationalen Hoffnungen seines Volkes zunächst das Wichtigste war. Aber mit dieser bloß eschatologischen Auffassung der Gottheit des Christus hätte er an sich noch nicht den rechten Mittelpunkt dieses Glaubens offenbart. Es versteht sich, daß die apostolische Gemeine überall wo sie den eschatologischen Charakter des Reiches Gottes betont, auch diesen eschatologischen Charakter der Gottheit Christi

1) a. a. O., S. 258 ff.

einseitig hervorgehoben hat. Sie hat den Namen „Menschensohn" im ganzen nicht gebraucht, weil sie sich nach der Auferstehung ihren Herrn schon in Christusherrlichkeit vorstellt. Aber was Jesus mit dem Namen sagen wollte, hat sie um so entschiedener festgehalten.

2. Aber das eigentlich Entscheidende und Charakteristische in Jesu Lehre vom Reiche Gottes ist doch nicht dieser eschatologische Charakter, sondern der ethische. Das Gottesreich, von welchem er predigt, ist nicht bloß ein zukünftiges. Es ist schon vorhanden. Es kommt überhaupt nicht in sinnlicher, äußerlich nachweisbarer Weise. Von den Tagen Johannes des Täufers an hört die Weissagung auf dieses Reich auf. Man kann es ergreifen. Man kann nach ihm trachten auch in der gegenwärtigen äußerlichen Ordnung der Dinge. Schon auf dem Acker der Welt wachsen die Kinder des Himmelreiches. Das Himmelreich gleicht dem Samenkorne, welches, in die Erde gelegt, still und ohne Gewaltsamkeit zum Baume aufkeimt. Es gleicht dem Schatze im Acker, der verborgenen Perle, welche nur auf den Käufer warten, der bereit ist, alles an sie zu wagen. Es gleicht dem Sauerteige, welcher von innen heraus den Teig durchdringt. Also die Weltbeherrschung im Reiche Gottes ist nicht an eine Aufhebung der natürlichen Bedingungen des gegenwärtigen Daseins gebunden. Sie ist an sich möglich durch die Macht neuer Motive und Zwecke, durch die Macht des Geistes, welcher alle vorhandenen Daseinsbedingungen zum Stoffe für die höchste persönliche Sittlichkeit macht. Also der eigentlich göttliche Charakter dieses Reiches besteht in dem Wesen seiner Motive und Zwecke, welche als die göttlichen auch die Gewißheit der Weltbeherrschung mit sich führen. Das höchste göttliche Motiv, die Vollkommenheit Gottes, ist die Liebe, welche, von allen weltlichen Bedingungen frei, sich in der Liebe zum Fremden und zum Feinde in ihrer wahrhaft überweltlichen Art zeigt. Der höchste göttliche Zweck ist die Gemeinschaft aus diesen Motiven der Liebe heraus (Matth. 5, 45. 48). Wenn eine Gemeinschaft dasselbe in sich aufgenommen hat, so ist sie schlechthin eins mit dem Willen Gottes, und deshalb weltbeherrschend und weltüberwindend. Des-

halb fordert das Gesetz dieses Reiches nicht wie das des alten Bundes nur die äußerliche Haltung, welche die Möglichkeit eines äußerlichen Gemeinschaftslebens verbürgt, die Rechtschaffenheit und Gesetzlichkeit des Handelns, sondern die Gesinnung, welche die Möglichkeit einer wirklich himmlischen Geistes- und Liebesgemeinschaft verbürgt. Nur die Liebesgesinnung, welche Leben, Ehre und Besitz des Nächsten wie den eigenen wahrt und hochhält, kann für die Glieder dieses Reiches genügen. Und deshalb müssen die Kinder dieses Reiches auch wissen, daß die wahre Macht nicht die äußerliche ist, welche äußerlich die Lebensbedingungen umgestaltet, und äußerlich-sinnliche Zwecke durchsetzt, — sondern die Macht des Geistes, welche dem höchsten Liebeszwecke dient, und so die Welt innerlich beherrscht, nicht mit äußeren Mitteln. Der, welcher Beleidigung verzeiht, welcher sich Unrecht gefallen läßt, welcher giebt und verzichtet — nicht aus Feigheit, sondern aus Liebe —, ist der wahre Herrscher der Welt. Denn er vermag es, alle weltlichen Bedingungen, auch die Hemmungen und Übel, zum Werkzeug seines persönlichen Zweckes zu machen. Der, welcher sich zum Diener aller macht, ist der Größte im Himmelreiche.

Der Eingang in das Himmelreich hängt also davon ab, daß man dieses sich der Welt offenbarende Motiv Gottes aufnimmt. Darum sind alle die untauglich für das Gottesreich, welche sich von den weltlichen Motiven als solchen befriedigt fühlen, oder welche in den Trieben ihres selbstischen Herzens, und in dem, was weltliche Weisheit und „Tugend" aus sich heraus schaffen können, die befriedigende Lösung der Lebensaufgabe finden. Das Himmelreich gehört den kindlichen, demütigen, sanftmütigen Seelen, den Armen und Hungrigen, den Kranken und Weinenden. Denn nur wer es erkennt, daß die Motive der weltlichen Menschheit mit all' ihrer Weisheit und Macht, unbefriedigend sind, wer sich nach höherem Lebensinhalte sehnt, wer sein Herz der Offenbarung der überweltlichen Kräfte öffnet, der kann in das Himmelreich kommen. Nicht Schulweisheit und nicht sittliche Energie, — nur die religiöse Hingebung an die Offenbarung Gottes führt in das Himmelreich.

Der wahrhaft göttliche Charakter des Himmelreiches besteht

also in den Motiven und Zwecken, welche sein Gemeinschaftsleben bestimmen, und welche Gottes eigene Motive und Zwecke und als solche weltbeherrschend und überweltlich sind. Und darum kann auch das Verhältnis der Gegenwart dieses Reiches zu seiner Vollendung nicht so gedacht werden, wie es die Zeitgenossen Jesu auffaßten. Nicht eine äußere Wunderthat Gottes kann zum Lohne für äußerlich weltliche Bundestreue und Gerechtigkeit des Volkes demselben einen überweltlichen Charakter geben, welcher doch wieder weltlich als Macht und Seligkeit sinnlicher Art und als Neugestaltung der äußeren Lebensbedingungen vorgestellt wird. Sondern die eschatologische Herrlichkeit verhält sich zu der Gegenwart des Reiches Gottes wie die Ernte zur Saat, wie die Offenbarung zum verborgenen Werden. Die Gemeine des Gottesreiches hat schon in der Gegenwart göttlichen Wert und weltbeherrschende Macht. Sie ist das Ziel des Gotteswillens, der Zweck der Weltgeschichte. Als solcher muß und wird sie einst offenbar werden. Aber nicht in diesem Offenbarwerden beruht ihr göttlicher Charakter, sondern in dem, was offenbar wird, — in den allen weltlichen schlechthin entgegengesetzten und überlegenen Motiven und Zwecken, in der Gewißheit der Einheit mit dem Gotteswillen, der Freiheit von der Welt und der Erhabenheit über ihre Bedingungen, Zustände und Einflüsse.

3. Erst auf dieser ethischen Auffassung des Reiches Gottes ruht die rechte Würdigung der Gottheit Christi. Nicht auf metaphysische Reflexionen, sondern auf das Bewußtsein seiner einzigartigen Aufgabe gründet sich die Überzeugung Jesu von dem göttlichen Werte seiner Persönlichkeit. Wenn die Gemeine des Gottesreiches nur so zustande kommen kann, daß ihre Glieder die Offenbarung der göttlichen Motive und Ziele gläubig und demütig in sich aufnehmen, so muß der Christus, als der Gründer dieses Gottesreiches, diese Motive und Zwecke persönlich in sich tragen und offenbaren. Sie müssen in ihm, als dem Anfänger dieses neuen menschlichen Gemeinschaftslebens, schlechthin ursprünglich und vollkommen vorhanden, also die treibenden Motive seines persönlichen Lebens und seiner Lebensaufgabe sein. Seine Person muß die Offenbarung der göttlichen Motive, sein Lebenswerk die Offenbarung

des göttlichen Zweckes sein. Die Gemeine muß in ihm die „Offenbarung Gottes als des auf sie bezogenen“ sehen, ihn also als „Gott“ verehren, aus welchem ihr eigener göttlicher Charakter sich erklärt. Das ist die eigentlich religiöse Grundlage für den Glauben der Christenheit an die Gottheit Christi. Wie die eschatologische Gestalt des Reiches Gottes sich als die notwendige Offenbarung seines ethischen Wertes ergiebt, wie also der göttliche Charakter desselben auch in der Niedrigkeit der Gegenwart schon vorhanden ist, so verhält es sich auch mit dem Christus. Daß er am Ende der Zeit als Menschensohn in Herrlichkeit offenbar, daß er als Ziel der Welt kund wird, das ist nur die notwendige Manifestation des göttlichen Wesens, welches er auch in der Niedrigkeit an sich trägt, als der persönliche Träger der Motive Gottes, als der, welcher Gottes höchstes Ziel zu seiner eigenen Lebensaufgabe gemacht hat. Schon auf Erden ist er göttlicher Art. Den wahren Gotteswillen offenbart er, indem er seine eigene Persönlichkeit aufschließt. Nicht als Schriftgelehrter, nicht mit theoretischer Belehrung, sondern als ein „Vollmacht habender“ verkündigt er das Gottesreich und die Bedingungen zum Eintritt in dasselbe, und stellt den „Alten“ und ihrem Gesetze sein „Ich aber sage euch“ gegenüber. Er fühlt sich nicht bloß in einzelnen Berufshandlungen und Reden, sondern in seinem gesamten Berufswerke von dem Geiste Gottes getrieben. Er fühlt sich eins mit dem Reiche Gottes [1]). Er hat die Vollmacht, Sünde zu vergeben. In ihm ist mehr, als in Salomo, als in Jona, als in dem Heiligtume des Alten Bundes. Die Engel sind seine Diener, weil sie dem Zwecke Gottes dienen. Um seinetwillen Vater und Mutter hassen, Verfolgung leiden, an ihn glauben, für ihn sein, — das ist das Kennzeichen der Kinder des Reiches Gottes. Denn wie der rechte König eins ist mit seinem Staate, so ist er eins mit dem Reiche, welches aus seiner Persönlichkeit und ihrer Selbstoffenbarung hevorgeht und dessen Wesen nur in ihm wahrhaft offenbar ist. Während die Propheten nur Knechte sind, welche diesem Reiche dienen, ist er der Erbe desselben. Sie sind Mittel; er ist Zweck und Ziel der

1) a. a. O., S. 269.

Weltregierung Gottes. Der größte unter den Weibgeborenen ist kleiner als der Kleinste in seinem Reiche. Also der Wert des von ihm ausgehenden Lebens verhält sich zu dem des weltlich-menschlichen Lebens, wie Ewiges und Göttliches zu Zeitlichem und Fleischlichem. In diesem Bewußtsein seines Berufes ist Jesus, so demütig er über sich als historisches Individuum geurteilt hat [1]), der göttlichen Hoheit seiner Person in ihrer Lebensaufgabe völlig sicher. Er weiß es, daß er als der in seinem Reiche fortwirkende die höchste treibende Kraft der Seligkeit und Sittlichkeit in der Welt sein und für seine Gemeine ewig gegenwärtig bleiben wird. Er weiß, daß er als das Ziel der göttlichen Weltregierung offenbar werden wird, als Richter und Herr der Welt, als der Gottessohn und Welterbe.

Darum konnte Jesus dem Christusbegriffe seiner Zeitgenossen nicht zustimmen. Er hat es in den letzten entscheidenden Tagen, als er mit seinem Anspruche auf die Christuswürde hervortrat, den pharisäischen Schriftgelehrten gesagt, daß der Christus etwas viel Höheres sein müsse als sie meinten, — nicht ein Davidssohn, ein glänzender Erdenkönig, dessen „Gottheit" in weltlicher Macht und Herrlichkeit zu suchen ist, sondern ein Davidsherr, dessen Gottheit so hoch über dem Gesichtskreise Davids und der alttestamentlichen Männer steht, wie die Gemeine des Gottesreiches über den Weibgeborenen [2]).

Und Jesus hat dieselbe Überzeugung einmal in voller Klarheit ausgesprochen, als er im seligen Aufjauchzen seines Herzens die Größe seines weltgeschichtlichen Berufes an seiner Seele vorübergehen ließ [3]). In demütigem Stolze sagt er es, daß nicht bloß niemand als Er den Vater erkannt hat, sondern daß auch ihn selbst niemand kennt als Gott. Sein Wollen und Streben, weil sie eins sind mit Gottes Motiven und Zwecken, sind den Menschen an sich, als weltlichen Wesen, unverständlich und unbegreiflich. Nur wer ohne Dünkel eigenen Wissens und eigener Trefflichkeit sich demütig und unbefangen dem Eindrucke der in

1) a. a. O., S. 252. — 2) Matth. 22, 41ff. — 3) Matth. 11, 25ff. (a. a. O., S. 268ff.).

Jesu sich offenbarenden neuen Art des Menschenlebens erschließt und sie auf sich wirken läßt, der kann die Größe seines Wesens verstehen und damit auch Gott recht verstehen, d. h. Gottes wahre und letzte Ziele und Gesinnungen. In diesem Bewußtsein ist Jesus auch gewiß, daß alles ihm von seinem Vater übergeben ist, daß er nicht erst in seiner Verklärung die Herrschaft der Welt empfangen wird, sondern daß er sie schon besitzt, weil die weltschaffenden Kräfte und Ziele Gottes in ihm lebendig wirken, weil er also persönlich das Weltziel und das bedingende Prinzip der Welt ist. So hat Jesus jedenfalls das Bewußtsein in sich getragen, daß er die volle persönliche Offenbarung Gottes (sein Wort) sei, und daß er im Namen der weltschaffenden und weltregierenden Weisheit Gottes rede und handle, mag er nun die dahin lautenden einzelnen Aussprüche wirklich gethan haben oder nicht [1]).

Also das Geheimnis der Christusperson will so verstanden werden, daß die Gemeine ihn als die persönliche Offenbarung der vollen und letzten Motive und Zwecke des sich offenbarenden Gottes ansieht, als den, in welchem die volle Gotteserkenntnis erschlossen ist, die Erkenntnis von Gott als dem Vater derer die in sein Reich eingehen, — als den, in welchem diese Erkenntnis nicht theoretisch, sondern als die seine Persönlichkeit und seine Lebensaufgabe bestimmende Lebensmacht vorhanden ist. Nur wer ihn so, d. h. wer ihn religiös versteht, der versteht ihn wirklich, so wie Gott ihn versteht, — nicht wer ihn historisch in seiner Einzelheit und seinen weltlichen Bedingungen zu erkennen strebt. Der Glaube an die Gottheit Christi ist der Schlüssel zum richtigen Verständnisse der Bedeutung der Persönlichkeit Jesu. Und nur in diesem Verständnisse Christi kann die Gemeine sich selbst verstehen und ihrer selbst gewiß sein. Denn das Göttliche, welches sie selbst in sich trägt, ist nichts als das Fortwirken der persönlichen Motive des Lebens Christi. Darum muß sie jede Beurteilung Jesu als eine ungläubige zurückweisen, welche nicht die Anerkennung seines Berufes als des Offenbarers der göttlichen Idee der Menschheit einschließt. Auch wenn eine solche Beur-

1) Matth. 18, 20; 28, 20. Luk. 21, 15.

teilung geschichtlich im einzelnen völlig richtig wäre, würde sie doch im ganzen immer eine falsche sein. Wer Jesus nicht gläubig versteht, versteht ihn überhaupt nicht. Der Geist, welcher als göttlicher Geist die Gemeine von der Welt unterscheidet, ist sein Geist. Es sind die Motive und Kräfte, die von seiner Persönlichkeit ausgehen und die, von ihr losgetrennt gedacht, immer nur in der Phantasie oder im bloßen Wunsche vorhanden sind. Darum nimmt der Christus in ganz anderem Sinne an der Gottheit seines Reiches teil, als die theokratischen Könige des Altertums. Nicht bloß als der Ausdruck und Repräsentant der Hoheit seines Reiches, sondern in erster Linie als die Quelle derselben, als der Gründer seiner Gemeinschaft, als die Bedingung der überweltlichen Kräfte, welche in derselben wirken, ist der Christus Gott.

4. Es sind weniger die Worte, mit welchen Jesus von dem Christus oder von seiner eigenen göttlichen Würde geredet hat, als die Thaten und der ganze Eindruck seiner Berufsthätigkeit, — wodurch Jesus die Lehre von der Gottheit Christi umgestaltet hat. Die Jünger sahen in dem Leben ihres Meisters das Gegenbild des Christuswerkes, wie sie es vorher geträumt hatten. Die Weltüberwindung und Weltbeherrschung, welche Jesus ausübte, vollzog sich in der demütigen Form der Selbstoffenbarung der in ihm liegenden Motive und Zwecke, in der völligen Hingabe seines weltlichen Lebens als Opfer an diese Zwecke als die göttlichen und in der Überwindung aller weltlichen Motive und aller Hemmungen dieser Zwecke vonseiten der Welt, auch der furchtbarsten und unerhörtesten, des Leidens der Schmach und des Verbrechertodes, durch die Allmacht der Liebe und Geduld, durch die Zuversicht des Glaubens an die Göttlichkeit dieser Zwecke. In dem Kreuzestode, der den Jüngern zuerst ein Anstoß und Ärgernis war, lernten sie die höchste Offenbarung seiner Gottheit verstehen. Die Auferstehung erschloß ihnen den Blick dafür und lehrte sie erkennen, daß dieses weltliche Unterliegen der höchste Triumph der göttlichen Motive und darum der Weg zur höchsten Verklärung gewesen sei. Die stille Prophetenarbeit und der Beruf der Schmerzen und des Todes, aus denen das Reich Gottes hervorging, wurden den Jüngern in der Auferstehung offenbar als

die höchste Königsthat, als die wunderbarste That der Allmacht, — als das Wunder der Schöpfung einer Menschheit, welche dieser Welt nicht angehört und nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus dem Geiste gezeugt wird. Der schlechthin überweltliche, weltbeherrschende und weltüberwindende Charakter des in Jesu waltenden Lebens offenbarte sich ihnen nun gerade da, wo die Augen der Welt nur Leiden und Unterliegen sahen.

Aber weder in diesem Berufswerke, noch in den Zeugnissen Jesu von der Gottheit des Christus, liegt irgendein Anlaß, die Christuspersönlichkeit auch nach ihrer weltlichen Erscheinungsseite hin über den Maßstab des irdisch-menschlichen individuellen Lebens hinausgehoben zu denken. Die Motive, welche den Christus erfüllen, die Zwecke, denen sein Leben dient, sind überweltlich, sind die göttlichen Motive, die Zwecke Gottes mit der Menschheit ohne Unterschied ihrer weltlichen und natürlichen Bedingungen. Aber das menschliche Leben, welches diese Motive und Zwecke erfüllen, kann deshalb ebenso gut ein natürlich-menschliches sein, wie das Leben der Propheten ein natürlich-menschliches auch in den Momenten geblieben ist, in welchen sie, vom Geiste Gottes getrieben, zur Offenbarung Gottes wurden. Daß der Christus, als er auf Erden lebte, anders zu den Grenzen des Raumes und der Zeit, zu den Gesetzen der Entwickelung und des Lernens, zu den Störungen und Leiden der Sinnenwelt gestanden habe, als andere Gottesmänner, das zu meinen konnten die Jünger aus dem Leben ihres Meisters nicht den geringsten Anlaß entnehmen. Sie hatten ja sein einfaches Erdenleben gesehen. Sie wußten von seinem ruhmlosen und verborgenen Jugendleben. Und auch seine Wunder konnten ihn für sie nicht über die Gestalten der großen Gottesmänner Israels stellen. Die Gottheit Christi auf dem Gebiete zu suchen, auf welchem sich sinnliches geschaffenes Leben und allmächtig übersinnliches Leben Gottes einfach gegenüberstehen, dazu konnten sie keinerlei Veranlassung haben. Vielmehr empfingen sie nur den Eindruck eines wirklich menschlichen Lebens, das von göttlichen Motiven erfüllt und getragen war. Sie konnten nur an eine menschliche Persönlichkeit denken, welche göttliche Eigenschaften in einem einzigartigen Berufswerke als menschliche Eigenschaften offenbart hatte.

Daraus ergab sich freilich ohne Zweifel die Folgerung, daß diese Persönlichkeit in ihrem letzten Wesen ein Geheimnis und nicht dem Wissen, sondern nur dem Glauben verständlich sei. Nicht weltliche Bedingungen konnten eine solche Persönlichkeit erklären. Nur der Glaube an die Allmacht der göttlichen Offenbarung und an die Schöpferkraft des Gottesgeistes, welcher an der Welt und in der Welt göttliches Leben verwirklicht, vermochte sie zu verstehen. Aber das gilt doch im Grunde von jeder menschlichen Persönlichkeit, welche einen göttlichen Zweck zu erfüllen hat. Auch sie darf sich nur als Wirkung eines ewigen auf sie gerichteten Zweckgedankens Gottes, nicht als ein Produkt der Welt auffassen. Aber die Naturbedingungen der Entstehung einer menschlichen Persönlichkeit werden dadurch keineswegs berührt. Und für den, welcher glaubt, daß die menschliche Persönlichkeit als solche auf die Realisierung des höchsten Gotteszweckes hin angelegt ist, kann es keine Schwierigkeit machen, den göttlichen Zweck als menschlichen Lebenszweck, die göttlichen Motive als Motive eines Menschenlebens zu denken, — und er hat keinen Grund zu meinen, daß das Göttliche als menschlich offenbartes, weniger göttlich, — oder das Menschliche, als Offenbarung Gottes, weniger menschlich werden müßte. Für die religiöse Weltanschauung können alle weltlichen Bedingungen und Kräfte nur als der dienstbare Stoff für die weltschaffenden Zwecke Gottes in Betracht kommen, nie als denselben widerstreitende, die auf weltliche Art verändert oder beiseite geschoben werden müßten, damit sich Gottes Zwecke verwirklichen könnten. So liegt weder in dem Glauben an die Gottheit Christi und an das Geheimnis seiner Person, irgendein Beweggrund, seine Person aus einem Naturwunder zu verstehen, noch hat Jesus irgendwie darauf hingedeutet, daß diejenige Schätzung seiner Person, welche er von dem Glauben der Seinen beanspruchte, mit der Annahme eines Naturwunders für seine irdische Entstehung zusammenhänge. Und noch weniger hat er in seinen wirklichen Aussprüchen behauptet, daß sich in ihm mit seiner menschlichen Persönlichkeit eine göttliche Substanz oder gar eine präexistente göttliche Persönlichkeit verbunden habe. Die Gottheit seiner Persönlichkeit steht nicht neben seiner menschlichen Person und ihrer

Lebensaufgabe, sondern ist in ihr vorhanden. Diese Person, insofern sie mit den göttlichen Motiven erfüllt ist und das göttliche Ziel verwirklicht, ist mit dem ewigen Offenbarungswillen Gottes eins, ist mit Gott verbunden durch die Einheit des Geistes.

Kapitel XV.

Die eschatologische Auffassung der Gottheit Christi [1]).

1. Die Bedingungen des wahren Verständnisses der Gottheit Christi waren den Jüngern Jesu in seinem Werke und Selbstzeugnisse gegeben. Aber keineswegs haben dieselben unmittelbar das Glaubensleben der Gemeine beherrscht. Viel zu sehr war das gesamte Interesse derselben eschatologisch bestimmt; viel zu sehr schauten die Gläubigen in dem harten und drangsalsvollen Kampfe mit der feindlichen Welt auf den kommenden Sieg. Keine Zeit ist weniger geneigt, die wahre Weltbeherrschung in der inneren Hoheit mitten im äußeren Unterliegen zu sehen, als eine Kampfeszeit. Nicht das Kreuz auf Golgatha, sondern das offene Ostergrab war das begeisternde Fahnenzeichen der Gläubigen. Das Kreuz war nur der geheimnisvolle Weg zur Auferstehung. Die sehnsüchtigen Blicke richteten sich zu der Himmelshöhe und sahen dort in dem Weltherrscher zu des Vaters Rechten die Gewißheit des eigenen Sieges über die Welt verbürgt. Nicht sowohl die überweltliche Hoheit der Motive und Zwecke, von welchen sie sich erfüllt wußten, — als der Glaube an die in der Erhöhung Christi erwiesene Macht dieser Zwecke über die Welt, erfüllte sie mit

---

1) Vgl. meine Abhandlung in den Jahrb. f. d. Th. XIII, 462ff. über Röm. 9, 5 (vorz. S. 485ff.).

Siegesmut und Freudigkeit. Das war die Stimmung, welche die kleine Christengemeine beherrschte, die sich um die Zeugen der Auferstehung sammelte. Durchaus eschatologisch gerichtet harrte sie der Verwirklichung des Gottesreiches in der Offenbarung des wiederkehrenden Herrn.

Der Ausdruck dieser Stimmung war die eschatologische Auffassung der Gottheit Christi. Es kann nicht der geringste Zweifel bleiben, daß die gesamte erste Jüngergemeine von dieser Art des Glaubens an die Gottheit ihres Herrn erfüllt gewesen ist. Denn abgesehen von dem Lehrbegriffe des Johannes, dem spätesten und schon ganz in hellenisches Denken eingetauchten, zeigen selbst diejenigen Formen der neutestamentlichen Christologie, welche sonst schon höher angelegt sind, doch sämtlich diese eschatologische Grundlage. Und die Mehrzahl der neutestamentlichen Schriftsteller kennt nur die eschatologische Auffassung der Gottheit Christi.

Eine Gottheit Christi in diesem Sinne lehren alle neutestamentlichen Schriften, und sie ist ohne Zweifel die selbstverständliche Bedingung der Zugehörigkeit zur Gemeine gewesen. Auch der Brief des Jakobus gebraucht von dem verklärten Herrn das emphatische Wort ὁ κύριος, κύριος, welchem δοῦλος entspricht (1, 1), und er braucht es von ihm ebenso, wie er es auch von Gott gebraucht [1]). Er legt Christus die δόξα bei, welche das Sein Gottes gegenüber der Kreatur bezeichnet (2, 1); er sieht in ihm den Weltrichter, der also Gottes Herrscheramt gegenüber der Welt verwaltet (5, 9). Im Evangelium des Matthäus steht der Verklärte neben Gott und dem Geiste (Matth. 28, 19), als der Herrscher über alles, als der göttlich gegenwärtige Führer der Seinen (18, 20; 28, 18. 20), und als der König, welchem Anbetung gebührt (28, 17). Auch bei Lukas wird der Erhöhte als der Herr und Spender des Geistes gedacht, an der Weltregierung Gottes teilnehmend und der Anbetung der Seinen würdig (21, 15; 22, 69; 24, 52). Nach der Apostelgeschichte ist Jesus als Herr und Christus von Gott zu seiner Rechten erhöht, ist der Herr aller Dinge, der Richter und Welt-

1) 4, 10. 15; 5, 11. vgl. 2, 1; 5, 7.

lenker (2, 34 ff.; 5, 31; 7, 56. 59. 60; 8, 24; 9, 10. 15; 10, 36. 42; 14, 32). Sein Name wird von den Seinen angerufen und Bittgebet an ihn gerichtet. Also er hat die göttliche Stellung zu der Welt, welche allein die Anbetung und das Gebet rechtfertigen kann (9, 14. 21; 22, 16). Dem verklärten Herrn erklingt die Doxologie 1 Petr. 2, 3. 2 Petr. 3, 18. Nach der Apokalypse thront Christus, der Gestorbene und Auferstandene, neben Gott als das Licht der Menschen, sendet Gnade und Leben oder Gericht und Zorn und prüft die Herzen [1]). Er lebt ewig und hält die Schlüssel des Totenreichs [2]). Er nimmt teil an der anbetenden Lobpreisung der Kreatur [3]). Er hat einen neuen Namen, den niemand kennt, als er selbst [4]). Er heißt als der Träger der Offenbarung Gottes: der Logos (19, 13). Er heißt der Lebendige, der Anfang und das Ende (1, 18; 2, 7. vgl. 1, 17; 2, 8; 22, 13). Nach dem Briefe an die Hebräer hat sich der, welchem Gott alles unter seine Füße gethan hat, und der durch Leiden zu Gott eingegangen ist, mit Glanz und Ehre gekrönt zur Rechten Gottes gesetzt, als Priesterkönig nach Melchizedeks Art [5]). Er ist Priester gemäß der ihm eignenden Kraft des unauflöslichen Lebens. Er hat für alle Ewigkeit die Freude empfangen, welche Gott im Alten Testamente dem verheißt, der den Namen über alle Engel, den Namen Herr, Sohn und Gott von ihm erhält [6]). Die Gemeine singt ihm mit den himmlischen Heerscharen das Lied der Anbetung (1, 6; 13, 21). Und Paulus nennt den zur Rechten Gottes Erhöhten, den Erstgeborenen von den Toten, seinen Herrn, welchem die Anbetung der gesamten Kreatur zukommt, und den Herrn der Herrlichkeit [7]). Seinen Namen rufen die Christen an. Zu ihm wendet sich der Apostel

1) Apok. 1, 5; 2, 18. 23; 3, 1; 5, 8; 7, 17; 12, 10; 17, 14; 22, 13. 16 vgl. 2, 7. 17. 26. 27; 3, 21; 6, 16. — 2) Apok. 2, 11; 3, 7; 1, 18. — 3) Apok. 5, 8. 12. 13; 7, 10. — 4) 3, 12; 14, 1; 19, 12 (vgl. Matth. 11, 27 ff.). — 5) 1, 2 f.; 2, 8 f.; 3, 3; 5, 5. 10; 6, 20; 7, 15; 8, 1; 10, 12; 12, 2; 13, 20. — 6) 1, 8 ff.; 5, 9; 7, 16. 28; 12, 2. 6. 24; 13, 8. — 7) Röm. 1, 3; 8, 34. 1 Kor. 1, 2. 10; 5, 4; 6, 11; 7, 10. 25; 10, 9; 15, 25. 47; 2, 8. 2 Kor. 3, 17; 4, 5. Gal. 1, 1; 4, 17. Phil. 2, 6 ff.

selbst mit einem Bittgebete [1]. Ja er hat ihn als den bezeichnet, welcher Gott ist über alle Kreatur [2].

Das also ist ohne Zweifel der Grundton des ursprünglichen Glaubens der Gemeine an die Gottheit Christi. Aus der Auferstehung der Toten ist er zum Herrn der Herrlichkeit geworden. Der Tag der Auferstehung ist das „Heute", an welchem ihn sein Gott zum Sohn in Macht gezeugt hat. Die Gottheit, welche ihm eignet, schließt nicht aus, daß Gott sein Gott und sein Haupt bleibt. Denn Gott hat sie ihm gegeben und kann sie von ihm zurückfordern. Seine Gottheit ist also einfach die Stellung der Macht und Herrlichkeit der Kreatur gegenüber, welche dem Elohimbegriffe eignet, die Teilnahme an Gottes weltregierender Allmacht. Christus ist als das Ziel der Weltregierung, als der König des Reiches, in welchem Gottes Zwecke ihre Erfüllung finden, der persönliche Mittelpunkt und die bestimmende Macht der Welt, sofern sie als Gottes Offenbarung in Betracht kommt. Die geozentrische Anschauung der Bibel aber hat keinerlei Bedenken, ihn, den Herrn und Regenten des Gottesreiches, überhaupt als den Weltregenten anzusehen, welchem die Kräfte und Diener des Gotteswillens an der Welt, die Engel, sich ebenso zu beugen haben, wie die Glieder seiner Gemeine. Diese Gottheit Christi, in welcher die Gemeine sich selbst als Weltziel und ihren Sieg über die Welt verbürgt sah, und aus welcher sie das Recht und die Pflicht ableitete, Christus anzubeten und zu ihm zu beten, ist das Kennzeichen des ersten Christentums [3].

Und wenn auch Paulus, Johannes und der Verfasser des Hebräerbriefes sich nicht mit dieser eschatologischen Auffassung der Gottheit Christi begnügen, so haben doch die anderen Schriftsteller des Neuen Testamentes offenbar kein Bedürfnis gefühlt, über dieselbe hinauszugehen. Daß ihr Herr und Meister die Vollmacht habe,

---

1) Röm. 10, 12. 1 Kor. 1, 2; 12, 8. — 2) Röm. 9, 5. — 3) Vgl. dazu meine Abhandlung zu Röm. 9, 5 a. a. O., S. 495 ff. Vorzüglich ist zu achten auf Apok. 2, 17. 27; 3, 14. 17. 12; 19, 15. Hebr. 1, 2. 4; 2, 7; 4, 12; 5, 5. 10; 8, 8. 13. 1; 9, 4; 10, 12; 12, 2. Joh. 20, 17; 17, 3. Röm. 1, 3. 1 Kor. 11, 3. Eph. 1, 17. Phil. 2, 9 ff. vgl. 1 Kor. 15, 23—28.

die Welt nach den von ihm offenbarten und in ihr zur Wirklichkeit kommenden höchsten Gotteszwecken mit unbeschränkter Machtvollkommenheit zu lenken, daß sie in ihm die Macht, Gerechtigkeit, Güte, Weisheit und Treue ihres Gottes anbetend verehren könne, das war es, worauf es dem Glauben der ersten Gemeine ankam. Dieser Glaube erhob die Christen über die Eitelkeit und Hinfälligkeit ihres Erfahrungslebens, über den Schein des Widerspruchs der Welt gegen Gottes weltlenkende Macht und über den Zweifel an der Seligkeit, die sie nur auf Hoffnung besaßen, — zu der den Gliedern des Gottesreiches geziemenden Hoffnungsfreudigkeit, Kindeszuversicht und Macht der Weltüberwindung. Die Gottheit Christi war ihnen eine ihm von seinem Gott in der Verklärung zum Lohne seines Werkes und zum Besten seiner Gemeine verliehene. Gott, der allein wahre Gott, hat den, welcher über Großem getreu gewesen ist, über alles gesetzt, hat ihm den Namen über alle Namen gegeben und hat alles unter seine Füße gethan, d. h. er hat ihn zum Gott gemacht über alle Kreatur.

2. Aber selbstverständlich hing diese Gottheit des Verklärten nach dem Glauben der Gemeine innerlich mit dem zusammen, was er vor seiner Verklärung gewesen war und gethan hatte. Auch wenn sie nicht deutlich erkannte, daß diese Gottheit Christus nicht hätte gegeben werden können, wenn er nicht schon auf Erden in seinem Werke die Gottheit offenbart hätte, so mußte sie doch gewiß sein, daß das was Jesus auf Erden gethan hatte, daß sein Heilandswerk, welches im Kreuzestode endigte, der innere Grund dieser Vergottung sei, daß dieselbe also nicht wie eine Machtthat göttlicher Willkür, sondern wie der Ausdruck des göttlichen Urteils über sein Werk angesehen werden müsse.

Aus dem Glauben an die Gottheit des verklärten Christus erwuchs für die Seinen also allerdings die Aufgabe, die zureichenden Gründe derselben in der Persönlichkeit und in dem Werke des irdischen Jesus aufzuzeigen. Nach alttestamentlichen Voraussetzungen konnte man dabei nur an das denken, was überhaupt die am Gottesreiche wirkenden Männer Gottes von den anderen Menschen unterschied. Die Macht und die Herrlichkeit des Davidskönigs sahen die Gläubigen in dem *verklärten* Herrn.

So blieb ihnen die Gestalt des Propheten, insbesondere des leidenden Gottesknechtes, das Vorbild für die Schätzung des irdischen Heilandes.

Die Kraft und Begeisterung, durch welche die Männer Gottes sich getrieben fühlen, für das Gottesreich zu wirken, und Gottes Zwecke zu den ihrigen zu machen, ist nach biblischer Anschauung die Macht des Geistes Gottes. So ergab sich von selbst die Überzeugung, daß der, in welchem der göttliche Zweck vollkommen und endgültig wirksam geworden war, in einem bisher unerhörten Grade der Träger dieses Geistes gewesen sei, daß in ihm das Ruhen des Gottesgeistes auf dem Davidssohne, von welchem Jesaias redet, seine Erfüllung gefunden habe, — denn „nicht nach Maß giebt Gott den Geist“. In dieser Überzeugung aber fanden die Gläubigen zunächst keinen Anlaß, die Persönlichkeit Jesu selbst aus der Wirkung dieses Geistes zu verstehen. Wie sich der Geist Gottes auf die Propheten niedergelassen hatte, wenn sie zu ihrem Amte berufen wurden, so dachte man sich das Verhältnis auch bei Jesu. Die Taufe durch Johannes ist der ursprüngliche Anfang des Evangeliums (Mark. 1, 1). Als Jesus die Weihe zu seinem Messiasamte empfing, da senkte sich in seine Seele der Gottesgeist zu bleibendem, persönlichen Walten, d. h. da ward Jesus durch die Kraft des sich offenbarenden Gottes mit der ganzen Fülle und Kraft der höchsten Motive Gottes erfüllt, und befähigt, in der Kraft und Begeisterung dieser Motive das entscheidende höchste Gotteswerk auf Erden zu vollbringen. An der Fähigkeit Jesu, diesen Geist Gottes zu empfangen und doch ein wahrer Mensch zu sein, ward so wenig gezweifelt, wie bei den Propheten des Alten Testamentes, — und es wurde so wenig darüber nachgesonnen, wie über ein anderes Geheimnis der göttlichen Schöpfermacht. Denn das freilich wird die Gemeine nie bezweifelt haben, daß eine Persönlichkeit, welche in dieser Weise zur Trägerin des Geistes Gottes ward, ihrem Wesen nach ein Wunder, ein Geheimnis des sich schöpferisch entfaltenden ewigen Gnadenwillens Gottes gewesen sein müsse. Aber das konnte Jesus doch höchstens quantitativ, nicht qualitativ, von den Gottesmännern vor ihm, den im Mutterleibe berufenen (Jer. 1, 5), unterscheiden. Jesus ist der „geliebte Sohn der Wahl Gottes“, der Vorbe-

stimmte unter den Menschenkindern, der letzte und höchste unter den Trägern der Aufgabe am Reiche Gottes. Aber wie bei anderen Gottesmännern die Erfüllung mit dem Geiste kein Naturwunder des Ursprunges ihrer Person fordert, und wie die Erfüllung mit dem Geiste Gottes sonst nicht eine neue Substanz oder gar eine neue Person zu der menschlichen Persönlichkeit hinzufügt, so hat der Glaube auch für Christus ursprünglich nichts der Art angenommen.

3. Wenn wir das im Auge behalten, so kann es uns nicht überraschen, daß offenbar erst sehr spät in der Gemeine der Versuch hervorgetreten ist, das Geheimnis dieser Person selbst begreifen zu wollen. Die Erzählungen von der wunderbaren Entstehung Jesu sind außerordentlich jung und liegen den apokryphischen Schriften ganz nahe. Sie haben nicht bloß in der ursprünglichen Evangelienredaktion gefehlt, wie das Verhältnis der Synoptiker zu einander zeigt. Sie sind nicht bloß bei Paulus und im Hebräerbriefe schlechthin unbekannt. Sondern sie fehlen auch noch in den sekundären Versuchen der Evangelienbildung, wie die Genealogieen beweisen, welche, obwohl von einander abweichend, doch darin übereinstimmen, daß sie auf Joseph die Geschlechtsreihe Jesu begründen. Und noch in dem bei den eigentlichen Ebioniten gebräuchlichen Evangelium können sie nicht vorhanden gewesen sein, welches die Kirchenväter als Matthäusevangelium bezeichnen. Diese Erzählungen, welche das vierte Evangelium (1, 13) offenbar zurückweisen will, sind der leicht verständliche Versuch, im Stile der Legende und im Geschmacke der damaligen frommen Kreise das anschaulich zu machen, was Paulus und die von ihm angeregte Theologie in großartigem Sinne als einen Glaubenssatz ausgebildet hatten. Den Glauben an eine ursprüngliche der Person Christi als solcher eignende Gottheit und an den Ursprung seines wahren Lebens nicht aus weltlichen Zusammenhängen, sondern aus der Tiefe des göttlichen Lebens selbst und aus dem Wunder der Offenbarung Gottes. Also das, was nur der Glaube versteht, wollen diese Erzählungen dem historischen Wissen zugänglich machen, — was im Geiste gemeint ist, im Fleische verstehen. Theologisch und dogmatisch stehen diese Versuche so niedrig, daß es unangemessen wäre, sie nach der Zeit

und den Verhältnissen ihres Ursprunges etwa zwischen der Christologie des Paulus und der des Johannes zu behandeln. Sie können hier nur eine kurze kritische Behandlung finden, als eine Verkümmerung der höheren Lehre von der Gottheit Christi unter dem Einflusse der altchristlichen Vorstellung, welche die Besonderheit seines irdischen Lebens sich durch die Wirkung des Geistes Gottes erklärt hatte.

Was in diesen Erzählungen gegenüber dem ursprünglichen Evangelium religiös bedeutsam ist, liegt auf der Hand. Daß eine menschliche Persönlichkeit vollkommen mit dem Geiste Gottes erfüllt das göttliche Werk auf Erden vollbringt und durch Tod und Auferstehung hindurch die Gottheit von Gott empfängt, das ist nur möglich, wenn sie selbst nicht zuerst als eine aus weltlichen Bedingungen hervorgehende gedacht wird. Denn ein weltlich bestimmtes menschliches Leben kann unmöglich, nachdem es schon eine Zeit hindurch sich in eigener Art, also weltlich, entwickelt hat, dann fähig gedacht werden, im Mannesalter Träger der vollkommenen Gotteszwecke zu werden. Wie die Gottheit des Verklärten nicht möglich wäre ohne die „Gottheit" des Irdischen, als des Empfängers des Gottesgeistes, so ist das Empfangen des Gottesgeistes nicht möglich, ohne eine in Wesen und Ursprung dieser Persönlichkeit begründete einzigartige Empfänglichkeit für Gottes Motive und Zwecke. In dieser Ergänzung der eschatologischen Anschauung von der Gottheit Christi — welche ohne Zweifel die paulinische Christologie voraussetzt — liegt das Wahre und Bedeutsame der Erzählungen von Jesu wunderbarer Zeugung bei Matthäus und Lukas.

Der Glaube an das Geheimnis der Person Christi, welcher also allerdings die notwendige Konsequenz des Glaubens an die ihm verliehene Gottheit ist, würde sich religiös folgendermaßen ausdrücken lassen. Die Persönlichkeit, welche von Gott als Offenbarung seiner letzten und höchsten Zwecke gewollt und mit Gottes eigensten Motiven und Kräften erfüllt ist, kann nicht als Ergebnis natürlicher oder weltlicher Bedingungen und Kräfte gedacht, nicht aus Fleisch und Blut oder aus dem Willen des Mannes erklärt werden. Nur das Geheimnis des Lebens Gottes, welches Leben in der Welt hervorruft, nur die Schöpfermacht des Geistes

Gottes, der als der heilige Geist auf das Gottesreich hin gerichtet ist, kann dieses Menschenleben erklären. Die natürlichen Faktoren der Menschheit können nur als die ihm dienenden Werkzeuge, als die Stätte der Offenbarung des Geistes Gottes, nicht als zeugend, d. h. nicht als schaffender Grund dieses Lebens, verstanden werden.

Dieser Glaube ist in die Form von Erzählungen umgesetzt. Die Persönlichkeit Jesu soll das Ergebnis der reinen Offenbarungs- und Schöpferthätigkeit des Geistes Gottes sein, mit Ausschluß der sonstigen zeugenden Kräfte, die ein Menschenleben bedingen, — nur durch die reine (jungfräuliche) Empfänglichkeit zusammenhängend mit der Entwickelung der natürlichen Menschheit. Eine Anschauung, die weder notwendig, noch genügend, noch dem Glauben entsprechend, noch ohne Gefahr für den Glauben an Christus ist. Nicht notwendig. Denn männliche und weibliche Naturwirkung sind dem Schöpfungs- und Offenbarungswirken Gottes gegenüber ganz ebenso gut reine Empfänglichkeit, wie das weibliche Geschlechtsleben allein. Und ein Naturvorgang, wie die Zeugung, kann als solcher, also auch in seinen Naturwirkungen, niemals anders als gut sein, wenn sich auch subjektive Sünde der Beteiligten immer an ihn anschlösse. Aber auch das kann man nur bei einer unbiblischen und unsittlichen Ansicht von der Ehe, bei einer dualistisch entarteten Weltanschauung annehmen. Nicht genügend. Denn das Weib trägt nach biblischer Auffassung die sinnlich-selbstischen Triebe der natürlichen Menschheit ebenso stark, ja stärker in sich als der Mann (1 Mos. 3. Pred. Sal. 7. 1 Tim. 2, 14). Wenn es also auf Naturbedingungen ankäme, so würde die Geburt aus dem Weibe ganz dieselben Schwierigkeiten für die Sündlosigkeit u. dgl. machen, wie die Zeugung aus Mann und Weib, — es sei denn, daß man gnostisch oder im Sinne Schwenkfelds auch diese Geburt selbst aus den natürlichen Bedingungen loslösen, oder neukatholisch auch die Maria als immaculata von Anbeginn auffassen wollte. Dem Glauben nicht entsprechend. Denn nach dem Glauben wirkt Gott nicht in der Weise einer weltlichen Ursache. Sein Wirken kann also auch nicht mit dem Wirken des Weltlichen kollidieren oder von ihm gehindert werden. Es ist eine unfromme Vorstellung, daß Gott, um seine schöpferische Offenbarung zu verwirklichen, die natürlichen Faktoren

außer Kraft setzen, also gleichsam an ihre Stelle treten müßte. Nicht ohne Gefahr für den Glauben an Christus. Denn wenn man nicht zu der absurden Vermutung übergehen will, daß der Gesamtkeim des werdenden Menschen im Weibe sei, und daß die Geschlechtsthätigkeit des Mannes diesen Keim nur anrege, — so ist der wahre Mensch eben der aus der Vereinigung von Mann und Weib gewordene. Eine doketische und die Wahrheit der Menschheit Christi gefährdende Tendenz liegt immer in diesen Erzählungen, wenn auch die Gemeine, indem sie dieselben thatsächlich überhaupt keinen weiteren Einfluß auf ihre Überzeugungen gewinnen läßt, in ihrem Glauben nicht dadurch geschädigt wird.

Also nicht auf diese Erzählungen wird ein Wert für die Lehre von der Gottheit Christi zu legen sein, sondern auf ihre religiöse Grundlage, — auf die Überzeugung, daß die Gottheit des Verklärten und die Erfüllung des auf Erden Lebenden mit dem Geiste Gottes nur begreiflich sind, wenn man die Persönlichkeit des Christus selbst, von ihren Naturbedingungen, von ihrem Werden κατὰ σάρκα ganz absehend, als Ergebnis der Schöpfermacht des Geistes Gottes versteht, welcher dem ewigen Liebesgedanken Gottes hier das für seine letzte und höchste Verwirklichung fähige Organ, das Gefäß für alle Fülle des Geistes Gottes schuf. Die Erfüllung Jesu mit dem Geiste Gottes muß identisch sein mit dem Reifwerden und Erwachen des in seiner Persönlichkeit angelegten höheren Lebens zu der Gewißheit des höchsten Berufes. Diesen Glauben aber werden wir besser in der von Paulus angeregten Form in Betracht ziehen.

Kapitel XVI.

Die Lehre des Paulus von der Gottheit Christi.

1. Paulus ist der Schöpfer der theologischen Lehre von der Gottheit Christi, überhaupt der Lehre vom Christus in ihrem Unterschiede von der Lehre von Jesus als dem Christus. Als es ihm vor Damaskus gewiß geworden war, daß der, welchen er bisher als einen Verführer Israels gehaßt hatte, wirklich der verklärte, durch Todesleiden zu göttlicher Macht und Herrlichkeit eingegangene Christus seines Volkes sei, da stand vor dem geistigen Auge des theologisch gebildeten, in die Gedankenkreise der pharisäischen Schule eingeweihten Mannes ein einheitliches Bild von dem Christus, — geboren nicht aus metaphysischen Interessen, sondern aus der religiösen Gewißheit von dem weltumwandelnden Werke Christi, gegründet auf das Kreuz, welches ihm einst der entscheidende Beweis gegen diesen Jesus gewesen, nun aber ihm zum Mittelpunkte des Christuswerkes geworden war. Der Tod der alten Menschheit in dem Kreuze Christi, das Auferstehen der neuen Menschheit, der Kinder des zweiten Adam, in der Auferstehung des Herrn, das wird dem Manne, welcher keinen Eindruck von dem Erdenleben Jesu gehabt hatte, der Ausgangspunkt seines Glaubens an den Christus. Sein früheres pharisäisches, von weltlichen Gesichtspunkten und Interessen bestimmtes Christusbild ist ihm durch diese höhere Glaubenserkenntnis zertrümmert. Wenn er auch einst eine Erkenntnis Christi gehabt hat nach dem

Fleische, also bestimmt durch Gesichtspunkte, welche dem äußerlich-sinnlichen Dasein angehören, — jetzt hat er eine neue Erkenntnis Christi gewonnen, weil er jetzt Christus, wie alle Dinge, als ein neuer Mensch beurteilt, der mit Christus dem Fleische abgestorben ist, und mit dem Auferstandenen nach dem Geiste lebt, weil er also jetzt Christus so beurteilt, wie Gott ihn beurteilt, nach den Maßstäben der Gedanken und Ziele Gottes (2 Kor. 5, 16 f.). Dieser Gegensatz von Fleisch und Geist, von weltlichen und göttlichen Gesichtspunkten erklärt die Lehre des Paulus von der Gottheit Christi und muß deßhalb zunächst nach dem Sprachgebrauche des Apostels erörtert werden [1]).

Mit dem Worte Fleisch (σάρξ) bezeichnet Paulus, ganz dem Sprachgebrauche seines Volkes folgend, zunächst den Stoff des menschlichen und tierischen Leibes. Sodann synekdochisch den ganzen Leib [2]). Endlich bezeichnet das Wort ihm überhaupt die äußerlich natürliche Seite des Lebens. So redet Paulus von Verwandten „nach dem Fleische". Er nennt Israel „sein Fleisch". Er redet von Krankheit, Versuchung, Trübsal und Unruhe im Fleische [3]). Er spricht von Beschneidung am Fleische. Er nennt den äußeren Lebensunterhalt, als dem äußeren Dasein dienend, ein Fleischliches [4]). Im Fleische sein, heißt, sich noch im äußerlich sinnlichen Dasein befinden [5]). Wenn das Fleisch befleckt oder verderbt wird, so ist von den Zuständen des äußeren leiblichen Lebens die Rede, welche natürlich auch sittliche Bedeutung haben können [6]). Die Abstammung nach dem Fleische ist die natürliche, wie sie sich aus sinnlichen Bedingungen erklärt [7]). Einen guten Schein im Fleische haben, das heißt, für die äußerlich sinnliche Betrachtungsweise als gut erscheinen [8]).

Die oben genannten Ausdrücke zeigen leicht, daß das Fleisch nicht etwa den Leib im G e g e n s a t z e z u r S e e l e bezeichnen soll,

1) Vgl. zu dem Folgenden vorz. W e n d t, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauche (Gotha 1878), S. 78 ff. — 2) Gal. 4, 3. 2 Kor. 12, 7; 3, 3. Röm. 2, 28. — 3) Röm. 9, 3. 8; 11, 14. Gal. 4, 13. 14. 1 Kor. 7, 28. 2 Kor. 7, 5; 12, 7. — 4) Röm. 2, 28. 2 Kor. 3, 3. Gal. 6, 13. 1 Kor. 9, 11. Röm. 15, 27. — 5) Gal. 2, 20. 2 Kor. 10, 2. — 6) 1 Kor. 5, 5. 2 Kor. 7, 1. — 7) Röm. 1, 3; 9, 3. 8. Gal. 4, 23. 1 Kor. 10, 8. — 8) Gal. 6, 12. 13.

welche ja in vielen Fällen den Maßstäben des sinnlichen Seins völlig entspricht und von ihnen bestimmt wird. Nicht an diesen Gegensatz ist in den meisten Fällen gedacht, sondern an den Gegensatz der natürlichen, der sinnlichen Erfahrung zugänglichen, Weise des Daseins, gegen die innerliche, geistige, den Sinnen verborgene, übersinnliche Daseinsform. Nicht ψυχὴ sondern πνεῦμα ist der Gegensatz zu σάρξ. Den leiblichen Verwandten stehen die geistig einander Verwandten gegenüber. Der leiblichen Abstammung die Abstammung des höheren persönlichen Lebens aus geistigen Faktoren. Bei Unruhe und Krankheit des Fleisches kann man sehr wohl im Geiste, d. h. nach der religiösen Stimmung des inneren Lebens ruhig und gesund sein, und umgekehrt [1]). Der Beschneidung am Fleische steht die durch den Geist Gottes bewirkte Reinigung und Heiligung des inneren Lebens gegenüber, dem guten Schein am Fleische die Unsträflichkeit vor dem Urteile Gottes. Also das Wort bezeichnet, wo es über seinen allernächsten Sinn hinausgeht, die natürlich-weltliche, der sinnlichen Beurteilung offenstehende Art des Daseins. Es ist mit ἐν κόσμῳ wesentlich gleichbedeutend, wie z. B. Gal. 6, 12f. vgl. 14 zeigt. Sein Gegensatz ist πνεῦμα als Bezeichnung des übersinnlichen, dem äußerlichen Urteil entzogenen Seins. Ein sittlicher Gegensatz ist damit an sich noch nicht gesetzt, obgleich er in der großen Mehrzahl der Fälle sich von selbst ergeben wird. Denn die σάρξ kommt ja auch in den Tieren vor, und bestimmt dieselben doch keineswegs als sündig (1 Kor. 15, 39). Und da der Apostel seine Leser dazu auffordert, den Leib, welcher doch seiner Erscheinung nach σάρξ ist, zu heiligen, so kann er den Zustand des Fleisches nicht an sich und immer als einen Gegensatz gegen die Forderungen des göttlichen Geistes betrachtet haben (Röm. 12. 1 Kor. 6 vgl. 2 Kor. 4, 10; 7, 1).

Die σάρξ steht bei Paulus sehr häufig durchaus parallel mit σῶμα. Sobald nämlich der Leib als der erfahrungsmäßig vorhandene irdische Leib des Menschen in Betracht kommt, ist ja der Stoff, aus welchem er besteht, der irdische Stoff. Er gehört dann vollständig dem Fleischesdasein an. Und was er an sich

1) Während die Seele stets irgendwie mit davon affiziert ist.

selber thut (πράξεις), was sich in seinen Gliedern regt, das ist naturgemäß das Gesetz des sinnlich-äußerlichen Daseins (Röm. 7, 23; 8, 13). Aber ebenso gut können beide Worte ganz ohne Zusammenhang mit einander vorkommen. Denn der Leib ist an sich nichts als das Organ der Persönlichkeit, ihres Handelns und Leidens [1]). Also auch wo der Mensch aus dem sinnlich-äußerlichen Dasein ausscheidet, wo er aufhört, mit der σάρξ etwas zu thun zu haben, wo sein ganzes Leben dem Geiste gemäß wird, kann man doch von seinem Leibe reden. Es kann ihm ein Organismus zuteil werden, welcher dann dem Geiste entspricht. Ein solcher verklärter Mensch ist also nicht mehr im Fleische. Er existiert nicht mehr in sinnlich-weltlicher Art. Aber er ist im Leibe [2]).

Wenn Paulus nun den Menschen als ein sinnlich-natürliches Wesen bezeichnen will gegenüber der Seinsweise Gottes, so kann er ihn, gleich dem Tiere, einfach als σάρξ, als ein Sinnenwesen, bezeichnen [3]), wie das ja auch das Alte Testament häufig thut. Damit aber will er keineswegs behaupten, daß der Mensch, nach allen Seiten seines Wesens betrachtet, nur unter diesen Gesichtspunkt falle. Vielmehr kommt für den Menschen auch das Wort πνεῦμα in Betracht.

Wo Paulus das Wort πνεῦμα von dem Menschen abgesehen von dem Prozesse der Wiedergeburt gebraucht, da bezeichnet er damit die innere, übersinnliche Art des Daseins, gemäß welcher der Mensch mehr ist als ein bloßes Sinnenwesen. Der Geist des Menschen kann gerettet werden, wenn das Fleisch zugrunde geht. Im Geiste kann man gegenwärtig sein, wenn man der sinnlichen Erscheinung nach abwesend ist. Man kann geistig erquickt werden, wie man dem sinnlichen Gefühle nach erquickt wird [4]). Man versteht sich selber nur durch dieses eigene Innenleben, und man erlebt in demselben die Gewißheit der Gottesgemeinschaft [5]).

---

1) 1 Kor. 4, 10; 6, 28; 7, 4. 9; 9, 27. 2 Kor. 5, 14. Röm. 6, 12 ff.; 7, 5. — 2) 1 Kor. 15, 35. 44. — 3) 1 Kor. 1, 29. Gal. 1, 16. Röm. 3. 20. — 4) 1 Kor. 5, 3 ff.; 7, 4; 16, 18. 2 Kor. 2, 13; vgl. 7, 5. Röm. 1, 4; 8, 10. — 5) 1 Kor. 2, 11. Röm. 8, 16.

An sich haftet an dem Worte πνεῦμα der doppelte Begriff der Bewegung und des Unsichtbaren, deren elementare Erscheinung Odem und Wind sind. Überall wo eine sinnlich-äußerlich nicht erklärbare bewegende Kraft hervortritt, ist ein πνεῦμα vorhanden. Alle besonderen Steigerungen der inneren Energie sind πνεύματα, z. B. Sanftmut, Demut, Heldenmut rc. [1]). Und die von Gott ausgehenden, die Welt durchwaltenden, lebendigen Mächte sind Geister, — ja auch die Mächte, welche dem höchsten göttlichen Zwecke entgegenwirkend als „Geist der Welt" sich äußern [2]). Also an sich ist mit dem Begriffe des πνεῦμα so wenig der des Guten, wie mit dem der σάρξ der des Bösen unabtrennbar verbunden. Sonst könnte ja Paulus nicht die Dämonologie haben, welche er überall voraussetzt [3]).

Für die Lehre von der Gottheit Christi aber kommt bei Paulus das πνεῦμα natürlich nur so in Betracht, wie es als das Leben Gottes selbst mit seinen zweckbewußten Motiven, also als der in dem persönlichen Gott vorhandene göttliche Geist offenbarend in die Welt eintritt [4]), und die letzte Ursache und der schöpferische Grund alles dessen ist, was sich als „Geist" sonst in der Welt regt. Dieser konkrete Geist Gottes ist nach Paulus das ausschließliche Eigentum der Gemeine Christi. Sie allein in der Menschheit ist von den göttlichen Motiven bestimmt und von den göttlichen Kräften getragen, also der Tempel dieses Geistes [5]). Was die Gemeine aber vor der anderen Menschheit voraus hat, das hat sie in Christus. Also Christus ist die Quelle des Geistes für die Seinen. Das setzt erstens voraus, daß Christus als der Verklärte selbst rein und ausschließlich „Geist" ist, daß also alles, was einst in seinem Wesen unter die Kategorie des weltlichen Daseins fiel, jetzt aufgehört

1) Vgl. z. B. 1 Kor. 4, 21. Gal. 6, 1. Röm. 11, 8; 8, 15. Die von Wendt vorgeschlagene Übersetzung „Mut" ist fast überall die entsprechende. — 2) (Eph. 2, 2; 6, 12.) 1 Kor. 2, 12. — 3) 1 Kor. 2, 8. 2 Kor. 4, 4; 6, 15. — 4) αὐτὸ τὸ πνεῦμα Röm. 8, 16. 26. πνεῦμα θεοῦ 1 Kor. 7, 40. πνεῦμα ἅγιον Röm. 9, 1; 14, 17; 15, 13. 16. πνεῦμα Gal. 3, 1. 3. — 5) πνευμάτικα, χαρίσματα Röm. 1, 11. 1 Kor. 2, 13 ff. 16. (νοῦς) 3, 16; 12, 1 ff.

hat. Denn Quelle des Geistes kann nur rein Geistiges sein. Er ist zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden (1 Kor. 15, 45). Er ist „Geist" (2 Kor. 3, 17. 18)[1]). Es setzt zweitens voraus, daß die wahrhaft göttlichen Motive Christi Personleben bedingen, daß er also die volle Offenbarung der wahren göttlichen Zwecke ist. Der Geist seines Lebens ist πνεῦμα ἁγιωσύνης (der direkte Gegensatz zu σάρξ ἁμαρτίας), also der Geist, welcher Heiligkeit, Hingebung an Gott und seine Zwecke in sich trägt (Röm. 1, 4). Das Christus ganz „Geist" ist, also die vollkommene und wesentliche Offenbarung der göttlichen Motive, das unterscheidet ihn von den Trägern der Buchstabenreligion und macht das Christentum zur Religion des Lebens, der Seligkeit und der Freiheit (2 Kor. 3, 12 ff.; 4, 16). Denn nur wirklich lebendige Kräfte und Motive, nicht die theoretische Erkenntnis, wie sie auch im Gesetze sich darbieten kann, vermögen wahrhaft neuzugestalten und eine erfolgreiche sittliche Bewegung hervorzurufen, in welcher die Persönlichkeit sich nicht gebunden, sondern doppelt frei fühlt.

Der Geist Gottes aus Christus gehört allen Gliedern seiner Gemeine, wenn er sich auch, zum Nutzen des Ganzen, in den einzelnen Persönlichkeiten je nach ihrer Art verschiedenartig offenbart[2]). Aber nicht als Substanz wird er ihnen mitgeteilt, sondern als treibende Kraft. Daß Paulus das so auffaßt, beweist schon 1 Kor. 15, 44[3]). So wenig wie der ψυχικὸς ἄνθρωπος ein aus ψυχή bestehender ist, so wenig besteht ein πνευματικὸς ἄνθρωπος oder ein πνευματικὸν σῶμα aus πνεῦμα. Vielmehr wird der Mensch und sein Organ in dem einen Falle von der weltlichen Individualität, in dem anderen von den Kräften und Motiven Gottes bestimmt. Natürlich kann aber nur ein solcher Leib vollkommen von Gottes Motiven bestimmt sein, welcher selbst nicht aus Erde, sondern aus der himmlischen Welt stammt, zu der der verklärte Christus gehört[4]).

---

1) Mir scheint auch in V. 18 das πνεύματος zu κυρίου als erklärender, nicht als possessiver Genitiv sich zu verhalten. Der Herr, welcher Geist ist, — nicht der Herr des Geistes. — 2) 1 Kor. 12, 12; 14. — 3) Vgl. dazu z. B. Geß a. a. O., 2. Aufl., Abtl. II, S. 108. — 4) Vgl. Gal. 6, 1.

Und nach 1 Kor. 2, 10 ff. ist der Besitz des Geistes Gottes gleichbedeutend mit dem Besitze der Motive, in welchen Gottes eigenes Selbstbewußtsein sich vollzieht. Wer sie in sich trägt, der versteht Gott. Wer sie nicht hat, wer sich noch von den Trieben des weltlich-individuellen Daseins bewegen läßt, der hat keinen Maßstab für Gott und Gottes Weltziele. Und wenn er sich auch einen Christen nennt, so kann er es doch nur als ein νήπιος sein, also in dem schwachen Anfangszustande unbewußten Christentums (3, 1 ff.).

3. Es fragt sich nun schließlich, inwiefern der Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ nach paulinischer Lehre einen sittlichen Gegensatz mit sich bringt. Thatsächlich liegt ein solcher Gegensatz nach Paulus ohne Zweifel sehr oft in den Worten. Da Gott selbst Geist ist, und da sein Geist die Motive enthält, welche er in der Welt zum Ausdruck bringen will, so ist klar, daß alle, von denen man in diesem vollen Sinne des Wortes sagen kann, daß sie „Geist“ sind, „nach dem Geiste leben“ und vom Geiste getrieben werden, auch mit den Zwecken Gottes geeint, also heilig sein müssen. Und ebenso ist klar, daß, wenn der für die göttlichen Zwecke bestimmte Mensch sich nicht von ihnen, sondern von den Motiven des sinnlich-äußerlichen Daseins beherrschen läßt, also „nach dem Fleische lebt“, er damit dem Willen Gottes widerspricht, und von Gottes „geistigem“ Gesetze (Röm. 7) als Sünder gerichtet wird. Und Paulus setzt ohne allen Zweifel voraus, daß der Mensch, wenn er nur κατὰ σάρκα gezeugt, und nicht durch die Kraft des aus Christus stammenden Gottesgeistes wiedergeboren ist, sich notwendig von den Bedingungen und Zwecken des äußerlich-sinnlichen Lebens entscheidend bestimmen läßt, also sündig und dem Tode und der Unseligkeit verfallen ist.

Aber inwiefern hängt das mit dem fleischlichen Zustande als solchem zusammen?

Sicher bildet der Zustand des fleischlichen Daseins nach der paulinischen Lehre einen direkten Gegensatz gegen den des göttlichen Seins. Fleisch und Blut sind an sich unfähig, das Reich Gottes zu ererben (1 Kor. 15, 50). Was verweslich und schwach ist — also alles zeitlich-weltliche Sein —, das verträgt sich nicht mit Ewigkeit und Herrlichkeit. „Fleischliche“

Waffen sind an sich unfähig, in dem großen Kampfe der sittlichen Welt zu siegen (2 Kor. 10, 4). Das Fleisch ist unfähig, Gott zu verstehen und den Willen Gottes aus sich zu erfüllen. Auch die Weisheit der Welt, welche gegenüber der Thorheit auf ihrem Gebiete wertvoll sein mag, besitzt für Gottes Motive und Zwecke keinerlei Verständnis [1]). Wer über Christus nicht als eine neue Kreatur, sondern nach dem Fleische urteilt, der verkennt ihn (2 Kor. 5, 16). Und wer noch durch sein weltliches Wesen gehemmt wird, der kann das rechte und volle Verständnis des Christentums nicht besitzen [2]).

Und damit hängt zusammen, daß aus dem fleischlichen Leben als solchem eine rechte Gerechtigkeit nicht hervorgehen kann. Denn wie die Gesinnung, so ist der Wert des Handelns. In dem Menschen, wie er als σάρξ in Betracht kommt, wohnt nichts Gutes (Röm. 7). Wohl mag eine Art von Gerechtigkeit, ein äußerliches Rühmen trotzdem zustande kommen. Aber gegenüber dem rechten Gotteswillen und dem wahren Urteile Gottes kann die σάρξ nichts hervorbringen, was gut wäre. Denn ihr Gelüsten und Denken, als sinnlich-selbstisch bestimmt, d. h. weltlich, ist gegen Gott gerichtet. Der Mensch mag sich knechtisch dem Gotteswillen fügen. Er mag ihm theoretisch zustimmen. Aber eine innere Gemeinschaft mit demselben kann er aus sich als Fleisch nicht gewinnen [3]). Aus der σάρξ gehen als ihre Früchte die gegen den Gotteswillen gerichteten Werke der Selbstsucht und Unzucht hervor [4]).

Daß also der unwiedergeborene Mensch nach der Überzeugung des Paulus wegen des „Fleisches“, also wegen seiner weltlichen Art, Gott nicht erkennen, fürchten und lieben kann, daß nach paulinischer Lehre die σάρξ als solche σὰρξ ἁμαρτίας ist, d. h. ein Prinzip, welches seinem eigenen Wesen folgend den Widerspruch gegen Gott hervorrufen muß, — das ist in keiner Weise zu bezweifeln.

Aber damit ist noch nicht gesagt, daß Paulus die Sünde für

---

1) 1 Kor. 1, 12; 2, 14; 3, 1—3; 5, 16. vgl. 6, 5 f. Gal. 5, 13 ff. — 2) Röm. 6, 19. — 2) Röm. 4, 1; 8, 2 ff.; 3, 20. Gal. 2, 16; 3, 3. vgl. 5, 13. 17; 6, 8. Röm. 8, 4. — 4) Gal. 5, 19 ff.

schlechthin unabtrennbar mit jedem weltlichen Dasein verbunden gehalten hätte. Tod, Schwachheit und Irrtum hat er gewiß mit demselben verbunden gedacht. Und ebenso ein Verhältnis zu der Sünde in dem Sinn, daß, wer „Fleisch" ist, von dem Urteile Gottes als im Zusammenhange der Adamsmenschheit stehend, auch als in ihre Sünde und ihren Tod mit verflochten beurteilt wird [1]). Aber daß Paulus nicht in der dualistischen Weise des Hellenismus subjektive Sünde mit dem Fleischesdasein an sich verbunden gedacht hat, das geht doch daraus hervor, daß er, wo der Mensch prinzipiell aufgehört hat, Fleisch zu sein, wo er, mit Christus gestorben, zum Geist geworden ist, — nun keineswegs aus dem Umstande, daß der Mensch thatsächlich noch im Fleische lebt, die Notwendigkeit ableitet, daß er Gott nicht verstehen, seine Motive nicht wirksam machen und der Sünde sich nicht enthalten kann.

Der geistige Mensch erkennt nach Paulus auch die Tiefen der Gottheit und richtet alles. Und doch sagt er das mit Bezug auf sich und seinesgleichen, die noch „im Fleische" sind (1 Kor. 2, 10. 15).

Und wenigstens in Beziehung auf Jesus hat Paulus sicher angenommen, daß das Fleisch es bei ihm nicht zur Sündenwirkung gebracht hat. Auch denkt er nicht daran, den Christen bei ihrem Streben nach Heiligung den Vorwand zu bieten, daß die σάρξ eine christliche Vollkommenheit ein- für allemal unmöglich mache. Er verlangt vielmehr, daß man den Leib in den Dienst des Geistes Gottes stelle und die fleischlichen Motive nicht wirken lasse. Er hofft, daß auch das Fleisch rein von Befleckung erhalten werde [2]).

Also ist die Ansicht des Paulus folgende. Das Fleisch treibt nach seinem eigenen Wesen in den Gegensatz zu dem Gotteswillen und muß deshalb, wo die Persönlichkeit sich von ihm leiten läßt, also in dem Nichtwiedergeborenen, notwendig Irrtum, Tod und Sünde hervorbringen. Aber wo als übermächtiges Prinzip der Persönlichkeit der Geist aufgenommen ist

1) Röm. 5, 12; 8, 10. — 2) 2 Kor. 7, 1; 10, 3. Gal. 2, 20; 5, 13. Röm. 6, 6 ff.; 12; 13, 14 ꝛc.

und vollständig wirkt, da mag der Mensch immerhin noch als Glied der weltlichen Menschheit sich in Tod und Gericht der Menschheit verstrickt fühlen. Aber persönlich vermag er Gott wahrhaft zu erkennen, und Gottes wahren Willen in sich wirksam zu machen. Also das Sein „im Fleische“ ist nicht gleichbedeutend mit religiösem Irren und mit Sündigen. Die Neigungen des weltlichen Seins und ihre Bethätigung, also die ἐπιθυμίαι und πράξεις können unter den Geist gebeugt werden, und damit ist der Mensch frei geworden vom Gesetze der Sünde in den Gliedern und von dem diesem Gesetze geltenden Fluche. Die Heiligung ist nicht ein Aufheben des Fleischeszustandes, sondern ein Unwirksammachen der Fleischestriebe, ein Hingeben der natürlichen Neigungen des weltlichen Menschen an das Kreuz Christi. Die Glieder des fleischlichen Leibes können zu Werkzeugen der Gerechtigkeit werden. Und der ganze Sinn kann erneuert und damit den Motiven des göttlichen Lebens dienstbar werden [1]). In dem, welcher noch nicht völlig πνευματικὸς geworden ist, folgt allerdings aus dem Fleische die Sünde; keineswegs aber bei dem, welcher wahrhaft geistig geworden ist. Und doch denkt Paulus nicht entfernt daran, daß ein solcher geistiger Mensch eine andere, etwa von der sogen. Erbsünde freigewordene Fleischlichkeit haben müßte. Die Heiligung ist kein Naturprozeß. Es giebt nur einerlei σάρξ für irdische Menschen. Und diese ist stets ihrer eigenen Art nach σὰρξ ἁμαρτίας, weltliches Dasein, mit weltlichen Trieben und Zwecken. Der Unterschied ruht nur darin, daß der „geistige Mensch“ höhere Triebe und Zwecke als seine Persönlichkeit schlechthin beherrschend in sich trägt. Das Natürliche aber ist immer gut, wo es dem Göttlichen als Organ dient, und es kann als Natürliches niemals unfähig gedacht werden, dem Gotteswillen zu dienen.

4. Aus diesen Voraussetzungen ergiebt sich, was Paulus als die Aufgabe und das Werk des Christus angesehen hat, also auch,

---

1) Gal. 5, 13. 16. 24. 25 (2 Kor. 4, 11 bezieht sich nach V. 14 und Kap. 5 auf die Auferstehungskraft, die wir in dem dem Tode unterworfenen Fleische durch den Geist besitzen; vgl. Röm. 8, 10. 23); vgl. Röm. 6, 6 ff.; 7, 14; 13, 14; 12, 2.

wo der wirkliche Schwerpunkt seines Glaubens an die Gottheit Christi liegt. Die nicht wiedergeborene Menschheit ist ihm fleischlich und deshalb der Sünde und dem Tode verfallen. Für das Urteil Gottes ist sie als Menschheit der Adamskinder unter Adams Sünde und Tod befaßt, auch wo keine besondere Veranlassung zu subjektiver Sünde oder zu persönlicher Schuld geboten ist (Röm. 5, 12). Das „Fleisch der Sünde" wirkt Sünde und Tod, Widerspruch gegen Gott und Lüge. Das Fleisch gelüstet wider den Geist [1]). So ist thatsächlich „im Fleische sein" nichts anderes als „nach dem Fleische leben" [2]), obwohl beides an sich durchaus verschieden ist [3]).

Diesen Zustand richtet das Gesetz, indem es den göttlichen Willen offenbart, — und der Mensch als ein Vernunftwesen kann nicht umhin, anzuerkennen, daß dieser Wille vorzüglicher als der des Fleisches ist (Röm. 7, 14; vgl. 13, 8 ff. Gal. 5, 23). Aber aufheben kann das Gesetz diesen Zustand nicht. Denn nicht eine theoretische Erkenntnis, sondern nur neue stärkere Motive und Kräfte sind imstande, die Herrschaft des Fleisches zu brechen. Das Gesetz aber ist ein äußerliches, ein Buchstabe; es kann keinen Geist geben. Und im Menschen selbst, der seinem Wesen nach weltlich ist, überwiegen die weltlichen Triebe. So vermag das Gesetz nicht, seine Absicht zu erreichen, vermag nicht, der Sünde wirklich in den Fleischeswesen als Richter ein Ende zu machen. Das Fleisch hemmt des Gesetzes Kraft (Röm. 8, 2 f.). Das Gesetz kann nur aus der Fleischesherrschaft, welche zunächst wie ein Naturzustand empfunden wird, eine Sündenherrschaft machen, welche als todeswürdig erkannt und mit bösem Gewissen getragen wird. Es tötet und macht unselig. Es läßt die Sünde an ihrem erkannten Gegensatze erst wirklich als Sünde aufleben [4]).

Ein Gesetz, welches solche Folgen haben muß, kann natürlich nicht die wirkliche von Gott beabsichtigte Religion sein. Es kann nur als ein Mittel verstanden werden, um die Sünde in ihrem

1) Röm 7; 8, 3—6. Gal. 5, 16 f.; 6, 8. 2 Kor. 1, 12. 14. — 2) Röm. 7, 5; 8, 8 f. — 3) Gal. 2, 20. 2 Kor. 10, 2. 3. — 4) Röm. 7, 6. 23. 2 Kor. 3, 3 f. Gal. 3, 21.

Widerspruche gegen Gott und in ihrer todbringenden unseligen Art zu offenbaren, um sie des Scheins der Unschuld und Natürlichkeit zu entkleiden, sie zu mehren, sie überschwenglich sündhaft zu machen. Thatsächlich ist der Gesetzeszustand eins mit dem Zustande des Todes und Gotteszornes, mit der Herrschaft der Sünde und des Fleisches [1]). Was das Gesetz nicht vermochte zu thun, also wirklich der Sünde ihr Gericht zu bereiten, wirklich Motive und Kräfte in die Menschheit zu bringen, welche göttlich sind und die fleischlichen beherrschen können, das ist die Aufgabe der wahren Religion des Glaubens, welche älter als die Gesetzesreligion, und ihr wahres Ziel ist, — das ist das Werk des Christus, das Geheimnis seines Kreuzes und seiner Auferstehung [2]).

Kreuz und Auferstehung sind für Paulus das Christuswerk. Seine Predigt ist das Wort vom Kreuze, sein ganzes Christenwissen der gekreuzigte Christus [3]). Das Kreuz ist der Sieg über die Welt. So haben die Sündenmächte, indem sie den Herrn zu besiegen meinten, unwissend gerade das gethan, was ihre Macht vernichtet und was sie nie gethan haben würden, wenn sie die Bedeutung dieser That verstanden hätten (1 Kor. 2, 8). Das Kreuz aber ist nur in seinem Zusammenhange mit der Auferstehung richtig zu erkennen [4]).

Christus ist das Ende des Gesetzes. Denn wo das Heilswerk vollbracht ist, da hat die Religion des Gesetzes keine Stelle mehr. Wer noch am Gesetze hält, der leugnet die Heilskraft des Todes Christi. Die Gemeine Christi ist vom Tode frei, wie sie von Tod und Sünde frei ist [5]). Das Evangelium von Christus ist wirklich eine „Macht" (Röm. 1, 16 f.), nicht mehr ein Befehl oder eine Belehrung. Es kann lebendig machen (2 Kor. 3, 3. 5). Denn es ist nach Inhalt und Form „geistig"; es be-

1) Gal. 2, 16 ff.; 3, 12 f. 19; 5, 2 ff. 2 Kor. 3, 6. Röm. 3, 20; 4, 15; 6, 14; 7, 5 ff. — 2) Röm. 8, 3; vgl. 3, 21; 4, 1 ff. — 3) Gal. 1, 4; 3, 1; 6, 12 ff. 1 Kor. 1, 17 f. 23; 2, 2. 9; 11, 23. — 4) Röm. 4, 24; 8, 11. 34; 10, 4. 1 Kor. 15, 13 ff. — 5) Gal. 5, 16. Röm. 6, 14; 10, 4. 1 Kor. 9, 20. 2 Kor. 3, 17; vgl. Gal. 2, 21; 5, 2. 4. Röm. 4, 14. 2 Kor. 3, 9 ff.; 4, 4 ff.

steht also in der wirklichen Mitteilung der von Gott ausgehenden Motive. So besteht der Heilsstand der Gemeine Christi, als der aus der Gesetzesreligion in die Religion des Glaubens übergegangenen, nach Paulus ohne Zweifel darin, daß sie 1) dem Zustande der alten Menschheit, also dem Tode, dem Gesetze und dem Fleische abgestorben ist, daß ihr das Gericht nicht mehr gilt, — und daß sie 2) ein Leben in sich trägt, welches geistig und göttlich ist, also die Motive des göttlichen Lebens als herrschende in sich aufgenommen hat, daß sie also Gott zugeeignet, heilig, ist, und damit das ewige Leben in sich trägt. Daß diese beiden Seiten dem Tode und der Auferstehung Christi entsprechen, ist selbstverständlich. Fraglich ist nur, wie sich Paulus im einzelnen diesen Zusammenhang vorgestellt hat.

Der Kreuzestod Christi ist die prinzipielle, für alle im Glauben ihm Zugehörigen, also für die ganze neue Menschheit geltende Aufhebung der Fleischesmenschheit mit ihrer Unseligkeit. Das ist die Bedeutung des Fleisches Christi für Paulus. Nur wenn Christus vor seiner Auferstehung noch nicht im vollen Sinne „Geist" war, konnte an ihm das geschehen, was für die Gemeine nötig war. Christus ist dem Fleische nach aus Davids Samen. Er hat mit dem fleischlichen Zustande auch die demselben anhaftenden Schwachheiten getragen [1]). Also sein Leben, und natürlich nicht bloß sein Leib, sondern auch sein Seelenleben, war auf Erden, nach einer Seite hin betrachtet, weltlich. Und zwar weltlich mit allen notwendigen Eigenschaften des weltlichen Seins. In der Nachbildung des Fleisches der Sünde hat Gott seinen Sohn gesendet [2]). Nicht im Fleische der Sünde. Denn was für die anderen Menschen ihr natürlicher Zustand ist, das ist für ihn ein ihm verliehener, nur um des Werkes willen vorhandener. Aber doch so, daß die Daseinsform, welche er empfing, dieselbe war, wie wir sie tragen, — die auch in ihm, nach ihrer natürlichen Art, notwendig Widerspruch gegen den Willen Gottes, also Sünde hervorrufen mußte, wenn nicht eine

---

1) Röm. 1, 3; 9, 5. Gal. 4, 4. 2 Kor. 13, 3. — 2) Röm. 8, 3; vgl. Jahrbb. f. d. Th. XIII, 237 f.

höhere Macht sie in die richtige Stellung zurückwies, die also auch in ihm Versuchung, Reizung zum Ungehorsam gegen den Willen Gottes mit sich brachte. Also Gott hat ihn wirklich in den Zustand der Adamsmenschheit gestellt, wie sie nach Röm. 5, 12ff. auch abgesehen von persönlicher Sünde als Menschheit des Todes und der Sünde vor Gott gilt. Das wird auch Röm. 6, 9 vorausgesetzt. Denn wenn über Christus als Fleischeswesen der Tod ein Herrscherrecht (κυριεύειν) besessen hat, so muß Christus in den Zusammenhang der „Sündenmenschheit" hineingestellt gedacht sein, da der Tod nur herrschen kann, wo die Sünde herrscht. Und wenn es V. 10 heißt, daß Christus, der Sünde abgestorben, nun Gott lebt, so kann das nach dem folgenden Verse, der durch das οὕτως ausdrücklich den Vergleich zwischen dem Vorgange bei Christus und dem Vorgange bei den Gläubigen betont — und nach der Parallelstellung der beiden Dative —, nichts anderes heißen, als daß auch Christus als Fleischeswesen, als Glied der natürlichen Menschheit, einen Zusammenhang mit der Sünde gehabt hat, — natürlich nicht als ein persönlich sündigender, wohl aber als ein in den Zusammenhang der Menschheit der Sünde und des Todes hineingestellter.

Dieser Zustand mußte an der Person Christi und damit für alle zu ihm Gehörenden aufgehoben werden. Das konnte nur geschehen, indem dem Fleisch das geschah, was es verdiente. Wenn die neue, Christus zugehörige, Menschheit nichts mehr mit Sünde und Tod zu thun haben, wenn sie geistig und gerecht werden sollte, so mußte sie als fleischliche zuerst dem Gericht verfallen. Darum hat Gott ihn, der von Sünde nichts wußte, zur Sünde gemacht (2 Kor. 5, 21), d. h. in seinem Kreuzestode ihn so behandelt, wie die Sünde es verdient hat. Denn daß es sich in der Stelle um den Tod, nicht um die Menschwerdung Christi handelt, ergiebt sich schon aus dem Zusammenhange mit V. 15 ff. [1]). Christus hat persönlich in seinem Leben von der Sünde nicht Erfahrung gewonnen. Aber in dem Ende seines Lebens hat er nach seiner äußeren Wirklichkeit das dargestellt, was er persönlich

1) Ich möchte einfach auf Hofmanns Erklärung dieser Stelle in seinem Buche „Heilige Schrift Neuen Testamentes" verweisen.

nicht kannte, womit er aber als Repräsentant der Fleischesmenschheit, die zur Geistesmenschheit werden sollte, zusammenhing. Er ist für uns zum Fluche geworden (Gal. 3, 13), d. h. wie das folgende Citat deutlich zeigt [1]), er hat den Zustand des auf der Sünde liegenden Fluchs erfahren in dem verfluchten Tode des Verbrechers. Er hat das der fleischlichen Menschheit geltende Gericht an sich erlebt.

Am nachdrücklichsten ist das Röm. 8, 3 betont. Auch in dieser Stelle handelt es sich um den Tod Christi, nicht um die sittliche Leistung seines Lebens. Denn das *κατέκρινε* weist auf das *κατάκριμα* V. 1 zurück, also auf das Gericht über die Sünde, welches sich im Tode vollzieht. Die Wirkung und Absicht des Todes Christi war nach dieser Stelle die Befreiung der Gemeine von dem Gesetze der Sünde und des Todes, d. h. von der knechtenden und dem Gericht preisgebenden Macht der Sünde im Fleische, — die Versetzung der Gemeine aus dem fleischlichen Zustande in den des Gott gefallenden und dem Gotteswillen entsprechenden geistigen Lebens. Der deutlich beabsichtigte Gegensatz liegt in den Worten *πνεῦμα τῆς ζωῆς* [2]) und *σὰρξ ἁμαρτίας* (*θανάτου*). Diese Absicht konnte das Gesetz nicht erreichen. Denn das fleischliche Leben ließ nicht zu, daß die Sünde, der Widerspruch gegen Gott, wirklich verurteilt würde. Da das Gesetz keine neue Kraft geben konnte, blieben die Menschen mit der Sünde innerlich verbunden. Sie als Menschen konnten wohl gerichtet werden. Aber die Sünde selbst ward nicht gerichtet. Denn das kann sie nur werden, wenn sie verworfen, dem Urteile Gottes preisgegeben, dem Gotteswillen geopfert wird. In Christi Tode nun ist diese Absicht erreicht. In dem Fleische ist die Sünde verurteilt, nämlich in dem Fleische, das Christus zu diesem Zwecke verliehen wurde, also gerade auf dem Gebiete, in welchem sie bisher ihre unbestrittene Herrschermacht geübt hatte. Ein weltliches Dasein hat Christus besessen, aber es zu

---

1) Das Weglassen des *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* der LXX beweist schon, daß es sich nur um den Zustand, nicht um das persönliche Verhältnis Gottes zu ihm handelt. Übrigens ist das Wort „Fluch“ nur durch die Rücksicht auf den „Segen“ Abrahams V. 14 bedingt. — 2) Vgl. 1, 3 *ἁγιωσύνης*.

einem der Sünde schlechthin entzogenen gemacht. Nach unserer Vorstellungsweise würden wir dabei an das gesamte sittliche Berufsleben Jesu denken, welches in seinem Tode gipfelt. Wir würden die Verurteilung der Sünde im Fleische darin finden, daß ein Fleischesdasein ganz und ohne Rückhalt dem göttlichen Zwecke zu eigen gegeben und zum Ausgangspunkte eines dem göttlichen Zwecke dienenden Lebens der Menschheit geworden ist. Paulus denkt ausschließlicher an den Kreuzestod, das eigentliche Werk, die Gehorsamsthat (Röm. 5, 19) Christi. Ihm ist also die Hingabe des Fleischeslebens Christi in den Tod, diese That des Gehorsams Jesu und der Liebe Gottes, die That, in welcher die Sünde endgültig ihr Urteil empfangen und ihr Recht an das Fleisch verloren hat. Indem Christus im Gehorsam gegen Gott sein fleischliches Dasein dem Tode hingab, hat er für alle das gethan, was sich dann in den einzelnen Christen als Hingeben des Fleisches in Christi Tod, als Absehen von der eigenen fleischlichen Richtung und Verzichten auf ihre Triebe und Motive fortsetzt [1]). Also die *σάρξ ἁμαρτίας* wird in dem Kreuzestode Christi außer Wirkung gesetzt, indem die *σάρξ* dem göttlichen Willen geopfert wird. Wer gläubig in den Zusammenhang dieser That tritt, der kann nun nicht mehr von der *σάρξ* als der herrschenden bestimmt werden, sondern nur von den göttlichen Motiven, welchen alles Fleischliche zu dienen hat, also von dem Geiste Gottes [2]).

So ist also der Kreuzestod Christi nach Paulus das Vernichten des fleischlich gerichteten Daseins der Menschheit, das Gericht über diese fleischliche Richtung, das Hingeben derselben als eines Opfers an den Willen Gottes, als eines zu ertötenden an das Urteil Gottes. Er hat seine Wirkung nur, weil Christus selbst im Fleischesdasein mit seiner Schwachheit (2 Kor. 13, 4), im Zusammenhange mit Sünde und Tod erschienen ist, weil Gott ihn, obwohl er persönlich der Sünde fremd war, doch als

---

1) Röm. 6, 3—8. 28. 2 Kor. 4, 10; 5, 14. Gal. 5, 24; 2, 26; 6, 12. 14; 3, 27; 4, 19. — 2) Die Taufe in Christi Tod stellt den Menschen prinzipiell in die Gemeinschaft dieses Todes und legt ihm die Verpflichtung auf, diese Gemeinschaft wirksam zu machen.

die Fleischesmenschheit repräsentierend ansehen und so mit ihm handeln konnte.

Die Auferstehung Christi aber ist die aus dem Kreuzestode hervorgehende Offenbarung der Geistesmenschheit, welche, Gottes Motive in sich tragend, heilig ist und nichts mehr zu thun hat mit dem Willen des Fleisches und dem ihm geltenden Tode. Der aus dem Kreuzestode hervorgegangene Christus ist nicht mehr Fleisch, sondern Geist (2 Kor. 3, 17 f.). Er hat mit Sünde und Tod schlechthin keinen Zusammenhang mehr [1]). Wer also mit in seinen Tod eingegangen ist, der ist nun auch der Genosse eines Lebens „nach dem Geiste", der wird nicht mehr von den Motiven des weltlichen Lebens getrieben, sondern von denen des göttlichen. Er lebt für Gott [2]). In diesem Sinne, als Ziel und Erfolg des Kreuzestodes, ist die Auferstehung Christi für Paulus der Mittelpunkt seiner Glaubensgedanken [3]).

5. Von diesen Voraussetzungen aus, nicht aus metaphysischen Erwägungen, verstehen wir die Lehre des Paulus von der Gottheit Christi. Auch er, wie die anderen Apostel, hat ohne Zweifel sein erstes und unmittelbares Glaubensinteresse an der Gottheit des Verklärten, an der von Christus durch seinen Tod und sein Werk erworbenen und von Gott ihm verliehenen Gottheit. Wie die Gestalt des Auferstandenen ihn aus einem Verfolger zum Apostel gemacht hat, so ist sie es, welche überall vor seinem Glaubensauge steht. Aber es ist nicht sowohl die Macht, welche Christus verliehen ist, und in welcher die Gemeine ihren Sieg über die Welt verbürgt sieht, die für Paulus in dem Mittelpunkte dieses Glaubens steht. Nicht als ob ihm dieselbe an sich von geringer Bedeutung wäre. Er hat sich an der Herrlichkeit dessen, welcher Gott über alles ist, erhoben. Er hat selbst zu ihm als seinem Herrn gebetet und sich getröstet, daß in seiner Schwachheit des Herrn Macht sich gewaltig zeige. Er hat Gal. 1, 1 den Auferstandenen in einen Gegensatz zu „den Menschen", d. h. den weltlichen Wesen gestellt. Die Anrufung seines Na-

1) Z. B. Röm. 6, 9 ff. 2 Kor. 13, 3. — 2) Z. B. Röm. 8, 4 ff. — 3) Röm. 4, 25; 8, 34. 1 Kor. 15, 4. 13 ff. 2 Kor. 5, 15. 17; 4, 11. 14.

mens, also seine Anbetung als des Herrn gehört nach Paulus zum Wesen des Christentums [1]). Er hat es mit freudigem Stolze bekannt, daß der Auferstandene der Sohn Gottes in Macht, daß er der Herr der Lebenden und Toten sei [2]). Und er hat ihm ohne alles Bedenken die Stellung zugeschrieben, welche das Alte Testament dem erscheinenden Gott zuschreibt [3]).

Aber die eigentliche Bedeutung des Auferstandenen ist für Paulus doch die, daß aus ihm die reinen und vollkommenen Motive des göttlichen Lebens in seine Gemeine einströmen, daß er der geistige Vater einer göttlichen Menschheit ist. Der Geist, welchen die Gemeine aus ihm empfängt, der Geist der Kindschaft (Gal. 4, 4. 6), der Geist, welcher Leben und Auferstehung verbürgt [4]), der Geist, in welchem die Tiefen der Gottheit erkannt werden (1 Kor. 2), ist ja der Geist des göttlichen Lebens selbst. Nicht der Geist, welcher auch im natürlichen Menschen ist, sondern der Geist, in welchem Gott selbst lebt und sich versteht, geht von dem verklärten Herrn aus. Und er hat diesen Geist nicht bloß so, wie ihn Gott auch sonst mitteilt. Sondern er ist selbst die persönliche Quelle dieses Geistes, ist zu lebendigmachendem Geiste geworden (1 Kor. 15, 45). Das ist es, worauf das Hauptgewicht fällt, wenn Paulus von der Gottheit des Auferstandenen spricht. Christus ist Geist geworden, ist zur persönlichen Quelle des Geistes Gottes für die Seinen erhoben [5]). Die Motive des göttlichen Lebens, welche die Gemeine erfüllen und sie von der Welt trennen, welche sie zu einer Gemeine von Gotteskindern, von Erben des ewigen Lebens, von Versöhnten und Seligen machen, — sie strömen von ihm, dem Herrn und Haupte der Gemeine, aus. Darum ist er für die Gemeine Gott, auch wenn der eine Gott sein Gott und Haupt bleibt. Darum ist für sie zwischen Gott und ihm kein Unterschied. Darum ist er auch der Herr der Welt, welchem alles zu seinen Füßen gelegt ist.

---

1) 1 Kor. 1, 2; 15, 12 ff. 2 Kor. 12, 8. — 2) Röm. 1, 3; 14, 8. 2 Kor. 5, 14. — 3) 1 Kor. 2, 16; 10, 9. Röm. 14, 11; vgl. 8. 9. — 4) Röm. 6, 5. 1 Kor. 15, 20. 49. 2 Kor. 5, 1. — 5) 1 Kor. 1, 4; 2, 13. 15; 6, 17; 12, 3; 15, 31. Gal. 1, 16. 2 Kor. 13, 3. Röm. 5, 11; 9, 1; 8, 1; 15, 17 xc.

Der eigentümlichste Ausdruck für diese Schätzung des Auferstandenen ist der Ausdruck: zweiter Adam, Mensch vom Himmel Röm. 5, 14 ff. 1 Kor. 15, 20 ff. 45 ff. Denn nur der Verklärte, als Ausgangspunkt der neuen Menschheit, wird in den sicher echten Briefen des Paulus so genannt. Der erste Adam heißt Röm. 5, 14 das Vorbild dessen, der kommen sollte, also des geschichtlichen Christus. Und der Vergleich ruht auf der Gegenüberstellung des Gehorsams Christi und des Ungehorsams Adams, sowie ihrer Folgen. Also der aus dem Kreuzestode hervorgegangene Urheber der neuen Menschheit ist gemeint, nicht ein vorweltlicher Idealmensch. Ebenso deutlich wird 1 Kor. 15, 20 ff. der Vergleich zwischen Christus und Adam auf das Heilandswerk Christi begründet. Und V. 45 wird es ausdrücklich als etwas Bedeutungsvolles und von Gott Beabsichtigtes erwähnt, daß der geistige Adam als der spätere in der Menschheit erschienen ist, daß die Menschheit als eine natürliche begonnen hat, mit dem Menschen, welcher nur lebendige Seele, also ein weltlich bestimmtes Einzelwesen war, — und erst dann in dem, welcher zum lebendigmachenden Geiste geworden ist (sc. in der Auferstehung), zur geistigen Menschheit sich gewandelt hat. Also der geistige Mensch, der Herr vom Himmel, ist nicht ein präexistenter Idealmensch, sondern der Verklärte, den der Glaube als ein Glied der geistigen himmlischen Welt weiß, und dessen Offenbarungen die Gemeine vom Himmel empfängt [1]). Also die Gottheit des Verklärten hat ihren Hauptausdruck darin, daß aus ihm für seine Gemeine die Kräfte des göttlichen Menschenlebens strömen, daß er das Haupt seiner Gemeine ist, welche ein Geist mit ihm wird, und daß alles Christenleben „in ihm" sich vollzieht. In diesem Sinne ist Christus der Herr der Herrlichkeit, welchem die Christen gleichgestaltet zu werden hoffen (2 Kor. 3, 18; 4, 11. 1 Kor. 2, 8. Röm. 8, 29). In diesem Sinne ist er das Ebenbild Gottes, also der, in dessen der Glaubenserfahrung zugänglichem menschlichen Leben die Fülle und Herrlichkeit Gottes der Gemeine entgegenstrahlt und auch sie

1) In Gottes Zweckgedanken ist der zweite Mensch natürlich „vor" dem ersten.

mit dem Glanze überweltlicher Herrlichkeit erfüllt (2 Kor. 4, 4. 6). Wenn der Mann schon an sich seiner Schöpfungsanlage nach εἰκων und δόξα Gottes ist, so ist Christus nun beides in vollkommenem Sinne. D. h. als die verklärte Offenbarung der göttlichen Idee der Menschheit ist er Gott.

Und Paulus versteht diese Gottheit durchaus nicht so, daß der Unterschied der Person Christi von der Person des einen Gottes dadurch aufgehoben oder abgeschwächt würde. Christus ist diesem Gott gegenüber schlechthin der Untergeordnete und Gehorsame. Bei ihm tritt er für seine Gemeine ein [1]). Von ihm erwartet er den völligen Sieg seines Reiches [2]). Gott hat ihn gesendet und auferweckt, damit seine ewigen Ziele mit der Menschheit verwirklicht würden [3]). Ihm lebt Christus (Röm. 6, 10). Er ist Christi Haupt, wie Christus das Haupt der Menschen (1 Kor. 3, 23; 11, 3). Von Gottes Seite betrachtet ist er der Erstgeborene, dem viele gleichgestaltet werden sollen (Röm. 8, 17. 29). Ja er soll seine Herrscherstellung gegenüber der Welt, wenn sie ihren Zweck erreicht hat, Gott wiedergeben, daß Gott alles in allen sei (1 Kor. 15, 23 ff.). Also nicht sein Reich, sondern das Reich Gottes ist der letzte Weltzweck. Er ist das Ziel der Welt nicht in seinem Unterschiede von Gott dem Vater, sondern nur als die Offenbarung desselben.

6. Schon aus diesen Verhältnissen ist es klar, daß die Gottheit des Auferstandenen für Paulus viel enger mit der Gottheit des auf Erden Lebenden zusammenhängen mußte, als für die früheren Apostel, — daß sich ihm die Gedankenzusammenhänge erschlossen, welche in Jesu Selbstzeugnis und Lebensführung an sich angelegt waren.

Das göttliche Leben, welches der Auferstandene lebt, soll doch nach der Lehre des Paulus seinem eigensten Wesen nach von Menschen mitgelebt werden, welche noch in fleischlichem Dasein stehen. Wohl sind dieselben ihrem Zustande nach von Christus noch verschieden, sind nur „auf Hoffnung" selig. Aber dem

1) Röm. 5, 1—10; 8, 34. — 2) 1 Kor. 15, 23 ff.; vgl. 4, 4; 5, 5; 1, 7. 8. 2 Kor. 1, 14; 5, 10. Röm. 2, 16; 13, 11. — 3) Röm. 1, 8; 7, 25; 8, 2 ff. 35 ff. 1 Kor. 15, 23 ff. Gal. 1, 16. 2 Kor. 4, 6.

Wesen nach besitzen sie doch, was sie schlechthin von der natürlichen Menschheit unterscheidet, wenn auch in „thönernen Gefäßen". In der Tugendbildung der Christen, in der Art wie sie das Weltliche dem Willen Gottes zum Opfer bringen, leben sie das Leben des Auferstandenen und „er lebt in ihnen" [1]). So kann das Wesentliche der Gottheit Christi nicht in dem Zustande der Verklärung liegen, welchen die Gemeine erst erwartet. Vielmehr muß diese Verklärung als die notwendige Offenbarung des Geistes gedacht werden, welchen sie schon in sich trägt [2]). Damit aber wendet sich der Schwerpunkt von der eschatologischen zu der ethischen Auffassung.

Und das Christuswerk, an welches Paulus glaubt, fordert doch ebenfalls eine Gottheit Christi, welche nicht erst aus diesem Werke hervorgeht, sondern es selbst erst möglich macht. Das Sündenfleisch hätte auch in Christus Sünde hervorgerufen. Der Kreuzestod wäre auch für ihn nur ein persönliches Gericht, nicht ein Gericht über die Sünde gewesen. Der Tod hätte ihn, wie die anderen fleischlichen Wesen zum Totenreiche, nicht zur Auferstehung geführt, — wenn nicht in ihm mehr gewesen wäre als in den weltlichen Wesen, wenn das Sündenfleisch bei ihm nicht eine bloße Nachbildung, d. h. eine für sein Werk ihm gegebene Daseinsform, sondern der entsprechende Ausdruck seines Wesens gewesen wäre, wenn die Motive des göttlichen Lebens nicht die sein persönliches Leben schlechthin beherrschenden gewesen wären. Zum Sohne Gottes in Macht konnte der nach dem Fleische aus David stammende doch aus der Totenauferstehung nur eingesetzt werden „gemäß dem Geiste der Heiligkeit" [3]), — also weil es noch eine andere Betrachtungsweise dieser Persönlichkeit giebt, als die, welche die weltlichen Bedingungen derselben ins Auge faßt; eine Betrachtungsweise, nach welcher der göttliche,

1) Röm. 6, 8. 12. 1 Kor. 12; 14. 2 Kor. 4, 10. Gal. 2, 20. — 2) Röm. 8, 11. 1 Kor. 6, 14. — 3) Daß diese Verbindung des *κατὰ πνεῦμα ἁγ.* (Röm. 1, 4) die von dem Apostel beabsichtigte ist und nicht die mit *ἐν δυνάμει*, ist aus dem Kontraste von *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* schon an sich ersichtlich, — wird aber durch die Stellung des *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* völlig gewiß; denn dieses Wort wäre sonst von dem mit ihm verbundenen *ὁρισθ.* in einer schlechthin unerträglichen Weise abgetrennt.

die Zueignung an Gott bewirkende und mit sich bringende Geist, dieser Persönlichkeit ihre Bedeutung giebt, nach welcher dieselbe also als überweltlichen Wertes oder Inhaltes in Betracht kommt. Das Sündenfleisch war nicht die dieser Persönlichkeit eignende und ihrem Werte entsprechende Daseinsform. Christus trug dasselbe nur als eine für sein Werk notwendige, aber seinem eigenen Lebensinhalte nicht angemessene Daseinsform.

Wenn das Erkennungszeichen der Gotteskinder überhaupt der Geist Gottes ist, so muß der, welcher Sohn Gottes im einzigartigen Sinne ist, selbstverständlich als Offenbarer dieses Geistes gedacht werden [1]).

So glaubt Paulus an eine Gottheit auch des irdischen Christus, zu welcher sich Christi gewordene Gottheit nur wie ihre volle, von den Schranken einer unangemessenen Daseinsform befreite, Offenbarung verhält. Aber dieser Glaube ist nicht das Ergebnis einer theologischen Spekulation, sondern der einfache Ausdruck für die Erfahrung von dem, was die Gemeine aus Christus empfängt. Nicht die leiseste Andeutung liegt bei Paulus vor, daß er in dieser Christuspersönlichkeit zwei Naturen mit einander verbunden dächte, oder zwei Substanzen, oder eine Persönlichkeit und eine Natur. Es handelt sich für ihn einfach um eine doppelte Betrachtungsweise dieser *einen* Christuspersönlichkeit. Man kann sie nach ihren weltlichen Bedingungen und Zusammenhängen, und man kann sie nach dem in ihrem Lebenszwecke zum Ausdruck kommenden überweltlichen Inhalte, — man kann sie mit dem Auge des Wissens und mit dem Auge des Glaubens ansehen. Das Auge des Wissens sieht eine irdische Persönlichkeit, wie die jedes anderen Menschen. Das Auge des Glaubens sieht die göttlichen Motive und Kräfte, die Hingabe des ganzen Lebens an den höchsten Gotteszweck, und erkennt, daß das irdische Dasein für diese Persönlichkeit nur eine an sich unangemessene, wenn auch für ihre Zwecke notwendige, vorübergehende Erscheinungsform, daß die ihrem Werte entsprechende Art des Daseins allein die göttliche, verklärte Herrscherstellung als Ziel und Bedingung der Welt ist. Und wie das Auge des Glaubens, so hat das Auge

1) Gal. 4, 4; vgl. 3, 26; 4, 6. Röm. 8, 14ff.

Gottes sie angeschaut und sie deshalb durch Tod und Auferstehung zum Gottessohne in Macht erhoben. Also nicht eine göttliche und eine menschliche Natur sind in Christus. Sondern eine menschliche Persönlichkeit mit göttlichem Inhalte, mit göttlichen Motiven und Zwecken, — welche auf Erden weltlich und nach der Auferstehung göttlich zur Erscheinung kommt. Was diese Persönlichkeit zum Erlöser macht, was ihr für den Glauben überhaupt Bedeutung giebt, das „Personbildende" in ihr, ist natürlich der göttliche Inhalt, den sie in sich trägt. Nicht eine andere Art des Fleisches besitzt sie, als andere Menschen. In ihren weltlichen Bedingungen ist sie den Kindern der natürlichen Menschheit gleich. Aber die sie erfüllenden Kräfte und Motive des göttlichen Lebens, welche sich in der völligen Hingabe an Gottes Zweck und in der vollständigen Überwindung der weltlichen Motive im Kreuzestode offenbaren, machen sie zum Anfänger einer Menschheit, die nicht mehr weltlich und von weltlichen Maßstäben bestimmt, sondern göttlicher, überweltlicher Bedeutung ist.

6. Der wirkliche Inhalt des Glaubens des Paulus an die Gottheit Christi ist ohne Zweifel in diesen Zügen erschöpft. Die Gottheit Christi ruht in der auf Erden sein Lebenswerk tragenden und nach der Auferstehung in seiner ganzen Erscheinung zu vollkommener Wirkung und angemessenem Ausdrucke gelangten Macht der seine Persönlichkeit tragenden und bestimmenden höchsten Motive und Zwecke Gottes, welche als solche die weltschaffenden und weltbeherrschenden sind. Was Paulus noch weiter über die Gottheit Christi gesagt hat, das ergiebt sich schon aus der beiläufigen und schlechthin nicht lehrhaften Art, wie es vorgetragen wird, als etwas, was nicht dem eigentlichen Glauben des Apostels, geschweige denn der gesamten Jüngergemeine angehört, sondern als ein Hilfsbegriff aus den metaphysischen Voraussetzungen und der theologischen Bildung des Apostels entnommen ist, um seinem Glauben an den göttlichen Inhalt dieser Persönlichkeit den nötigen theologischen Zusammenhang zu geben. Nicht mehr auf diese Folgerungen, sondern auf das bisher Erörterte, wird eine wirklich schriftgemäße Lehre von der Gottheit Christi sich zu gründen haben. Denn schriftgemäß ist eine Lehre nicht, wenn sie

sich in Abhängigkeit von dem theologischen Gedankenkreise eines einzelnen Apostels begiebt, sondern wenn sie den neutestamentlich bezeugten Gesamtglauben der ursprünglichen christlichen Gemeine theologisch zum Ausdrucke bringt.

Der Glaube des Paulus an Christi Gottheit, wie wir ihn bisher betrachtet haben, schließt allerdings mit einem Rätsel, aber mit demselben Rätsel, mit welchem für den Glauben zuletzt alle Erkenntnisse schließen. Eine menschliche Persönlichkeit, deren personbildender Inhalt die offenbarwerdenden göttlichen Motive und Kräfte sind, ist ja ohne Zweifel ein Wunder. Aber der Glaube hat an sich kein Interesse daran, dieses Wunder aufzuhellen. Und wenn er es versucht, dann sind sehr verschiedene theologische Erklärungen desselben möglich, welche dem Bedürfnisse des Glaubens im wesentlichen gleichmäßig genügen. Man kann sich mit einem Hinblicke auf die Schöpfungs- und Offenbarungsmacht des Geistes Gottes begnügen. Man kann an ein Ausgießen des göttlichen Geistes denken, wie es bei den Propheten angenommen wird. Man kann an das Ruhesuchen der göttlichen Weisheit in den Gottesmännern erinnern. Man kann an die persönliche Offenbarung der göttlichen Weltziele denken, welche mit der Schöpfung beginnt und zu dem höchsten Ziele des Gottesreiches hinstrebt.

Weitaus die meisten Stellen, welche man gewöhnlich anführt, um eine bestimmte metaphysische Grundlage der Gottheit Christi bei Paulus zu erweisen, handeln nun ohne Frage nicht von dem, was Christus von Ewigkeit her gewesen ist, sondern von dem, was er als der geschichtliche Sohn Gottes, sei es auf Erden, sei es nach seiner Verklärung, ist. Der verklärte Herr, nicht ein präexistenter Logos, ist es, welchen Paulus in den sogen. trinitarischen Stellen seiner Briefe mit Gott und dem Geiste der Gemeine den „sogenannten" Herren und Göttern gegenüberstellt [1]). Der Herr der Herrlichkeit, der zweite Adam, ist der zum Geist gewordene Herr. Als der geschichtliche Erlöser ist Christus von Gott den Seinen zu Macht, Weisheit, Heiligung

---

1) 1 Kor. 12, 2 ff. 2 Kor. 13, 13 (Eph. 4, 4 ff.).

und Erlösung geordnet [1]). Wenn es Röm. 15, 7 heißt, daß Christus „Diener der Beschneidung", d. h. religiöser Lehrer Israels nach der Verheißung Gottes geworden ist, daß dagegen die Thatsache, daß er auch die Heiden zu seiner Gemeine annimmt, eine Äußerung der durch kein Versprechen gebundenen reinen Gottesgnade heißen muß, so handelt es sich dabei um die geschichtlichen Thatsachen des Erdenlebens und des verklärten Reichswaltens Christi in ihrem Verhältnisse zum Ratschlusse Gottes, — nicht um Akte des präexistierenden Christus. Und die selbstverleugnende, des Nächsten Schwäche tragende und seine Erbauung suchende Liebesgesinnung, als deren Beispiel Christus der Gemeine V. 3 vorgestellt wird, hat sich in seinem Lebenswerke, nicht in seiner Menschwerdung kundgethan. Auch Gal. 4, 4. Röm. 8, 3 handeln jedenfalls zunächst von dem geschichtlichen Gottessohne und seiner fleischlichen Entstehung. Und an sich würde zur Erklärung dieser Stellen die Überlegung genügen, daß die weltlich-irdische Daseinsform nicht die dem Werte der Person Christi entsprechende war. Freilich das ἐξαπέστειλε Gal. 4 und das πέμπειν ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας verstehen sich leichter bei der Annahme einer realen Präexistenz Christi, als wenn man nur an den ewigen Ratschluß Gottes und an die in demselben enthaltene Schätzung Christi denkt. Endlich in Röm. 9, 5 ist nur gesagt, welche Herrlichkeit der in der Gegenwart besitzt, welcher nach dem Zusammenhange des äußeren Daseins aus dem Volke Israel stammt.

Aber die Überzeugung des Paulus, daß in dem geschichtlichen Christus die Motive und Ziele Gottes das Wesen der Persönlichkeit bestimmt haben, daß also in ihm die weltschaffenden und weltregierenden Kräfte Gottes persönlich offenbar geworden sind, hat sich dennoch, wie mir nicht zweifelhaft ist, nach den ganzen Voraussetzungen des Apostels auch zu dem Satze verdichtet, daß, was uns in dieser Christusperson menschlich-persönlich entgegentritt, identisch ist mit der ewigen persönlichen Offenbarungsmacht Gottes, aus welcher die Welt hervorgeht, und welche als eine lebendig wirkende, nach der konkreten Denkweise des Altertums

1) 1 Kor. 1, 24. 30 (vgl. die Rückbeziehung auf das Kreuz).

wie eine Persönlichkeit geschildert wird. Ich bin davon ebenso gewiß überzeugt, wie anderseits davon, daß diese durchaus mit der Theologie, nicht des Christentums, sondern der damaligen jüdischen Schule, zusammenhängende theologische Reflexion einen bindenden Wert für den christlichen Glauben schlechthin nicht beanspruchen kann.

In den älteren paulinischen Briefen begegnet uns eine solche Reflexion, ganz beiläufig und ohne die Absicht besonderer Belehrung 1 Kor. 8, 6; vgl. 10, 4. 9 und 2 Kor. 8, 9. Wenn 1 Kor. 8, 6 für sich allein stände, könnte man vielleicht geneigt sein, eine solche Bedeutung der Stelle zu leugnen. Denn vor des Apostels Augen steht jedenfalls der geschichtliche, verklärte Christus in seiner Stellung als Herr. Nennt er ihn doch Jesus Christus und bezeichnet ihn mit dem Titel κύριος, welcher stets bei ihm die „göttliche" Messiasstellung ausdrückt. Und abweisen will der Apostel den Wahn, als ob die Gemeine es neben dem Walten des einen Gottes und des einen messianischen Herrn noch mit Machtwirkungen anderer „sogenannter" Götter und Herrn zu thun hätte. Also die religiöse Bedeutung der Stelle beschränkt sich durchaus darauf, Gott und seinen Gesalbten als die einzigen Machtwesen zu bezeichnen, mit deren schöpferischen Wirkungen ein Christ zu rechnen und auf die er Rücksicht zu nehmen hat. Und diese schöpferischen Wirkungen sind nach der Stellung Christi zu Gott als solche anzusehen, die aus Gott als ihrer letzten Ursächlichkeit hervorgehen, von Christus aber nur ausgehen, indem er der von Gott bestellte Träger der Weltherrschaft ist (ἐκ und διά). So könnte man an sich in der Aussage, daß alles durch Christum geschieht wie aus Gott, nur einen nicht genau begrenzten Ausdruck für die Weltherrschaft sehen, welche dem Verklärten eignet. Aber schon der Vergleich mit „und wir durch ihn" zeigt, daß es auf die Entstehung durch Christus — hier die Entstehung der Gemeine —, nicht auf das Geschehen durch ihn ankommt. Und wenn das Gleiche von dem Ausdrucke πάντα gilt — welcher hier nicht wie in der durch den nächsten Zusammenhang bestimmten Stelle 2 Kor. 5, 18 etwas anderes als die Gesamtheit der Kreatur bezeichnen kann —, so hat doch Paulus offenbar die Christuspersönlichkeit als das

Organ, nicht bloß als das Ziel und die Bedingung, der Weltschöpfung angesehen, und die geschichtliche Gestalt des verklärten Herrn ihrem innersten Wesen nach als identisch mit der weltschaffenden und weltlenkenden Offenbarung Gottes betrachtet. Aber diese Stelle zeigt um so deutlicher, was eigentlich Paulus mit dieser Reflexion erreichen will. Der geschichtliche Christus, als das Ziel Gottes mit der Welt, kommt in Gott als der die Welt ermöglichende und so sie hervorrufende Zweckgedanke in Betracht. Die „Präexistenz" ist zunächst nichts anderes als eine theologische Verdichtung des Glaubens an die ewige Bedeutung Christi als des Weltzieles in Gottes Schöpfergedanken.

Der Vergleich mit 1 Kor. 10, 4. 9 läßt es als ganz unzweifelhaft erscheinen, daß sich dieser Glaube für Paulus wirklich zu dem Theologumenon verdichtet hat, den ewigen Inhalt der Christusperson in Gott als Schöpfungs- und Offenbarungsmacht wirkend zu denken. Denn Paulus will nicht allegorisch in dem Felsen der Erzählung des Pentateuch Christus vorgebildet sehen (ἦν). Sondern er sieht offenbar in dem Gott der Heilsgeschichte, welcher die Gemeine Israels tränkte und gegen welchen sie murrte, dieselbe Persönlichkeit, welche die Christen als Christus verehren.

Daß sich also für Paulus die Gottheit des historischen Erlösers mit der der weltschaffenden und welterlösenden Gottesoffenbarung selbst, mit der Erscheinung des Heilsgottes von Israel deckte, läßt sich nicht bezweifeln. Aber nicht das will er als Evangelium, als christlichen Glauben, lehren. Seine Absicht ist nur, zu zeigen, daß die Heilsgüter des alten und neuen Bundes aus derselben einen göttlichen Quelle stammen.

Von dieser Voraussetzung aus kann es nicht wunder nehmen, wenn Paulus das weltliche Dasein Christi gegenüber der ewigen Gottheit seiner Persönlichkeit als ein Unangemessenes, als eine Erniedrigung angesehen hat, — also nicht bloß gegenüber seiner gegenwärtigen Herrlichkeit, sondern gegenüber dem ewigen Werte seiner Persönlichkeit in Gott. Das ist ohne Zweifel 2 Kor. 8, 9 geschehen. Der Apostel will in dieser Stelle die Liebesgesinnung seiner Leser zu dem Werke der Liebesgabe an die Gemeine von Jerusalem wecken und stärken; er fordert also zu einem Opfer

an Genuß und Besitz auf. Er will ihnen eine solche Gabe nicht anbefehlen; sondern er setzt es nach ihrer Christengesinnung als selbstverständlich voraus, daß sie in dem Bewußtsein ihrer eigenen Dankesschuld sich zum Geben getrieben fühlen. So erinnert er sie an die Dankesschuld, welche sie Christus gegenüber fühlen müssen, weil sie durch ihn einen Reichtum des Lebens empfangen haben, auf welchen sie als Heiden weder Anspruch noch Hoffnung haben konnten (vgl. Röm. 15, 7). Er erinnert sie daran, daß Christus, um ihnen diesen Reichtum zu schenken, ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν. Daß Paulus hier nicht den Gedanken ausdrücken will, welchen man sprachlich wohl in den Worten finden könnte, daß Christus (äußerlich) arm war, während er (seinen inneren Leben nach) reich war, — das folgt aus der ganzen Lehrabsicht der Stelle. Denn das war doch keine Bedingung für das Reichwerden der Heiden, in ihrem Unterschiede von Israel. Und es konnte für die Korinther kein Motiv sein, von ihrem Besitze wirklich etwas zu opfern. Es würde höchstens geeignet sein, Christen in äußerer Armut zu trösten und an ihren ewigen Reichtum zu erinnern. Vielmehr, wie der Aorist auf eine Thatsache der Veränderung hinweist, so fordert der Sinn die Erwähnung eines wirklichen Verzichtleistens auf Besitz und Reichtum. So sind die Worte davon zu verstehen, daß Christus seinen Reichtum mit Armut vertauscht hat [1]), damit das Gottesreich zustande käme, an welchem auch die Heiden teilhaben können, während, ehe Christus im Fleische erschien, ein Gottesreich nur in Israel bestand. Paulus denkt also das fleischliche Dasein Christi als einen Zustand der Armut und der Erniedrigung, gegenüber dem, was er seinem Wesen nach war. Und das Eingehen in diesen Zustand erscheint ihm als eine Äußerung der auf den höchsten Zweck des Gottesreiches gerichteten Liebe des Gottes der Offenbarung. Sobald man das annimmt, wird man auch Gal. 4, 4 und Röm. 8, 3 in den Zusammenhang dieser Betrachtungsweise stellen. Das ewige Leben, welches von Gott ausgehend der Welt ihr Dasein, ihren Wert, ihr Ziel und ihre Bedeutung giebt, ist in der Fleischesgestalt Christi zum geschichtlichen Da-

1) Vgl. Hofmann zu d. St.

sein, freilich in unangemessener Daseinsform, gekommen zum Zwecke des Heilswerkes, und ist durch den Tod zu einem angemessenen, verklärten und göttlichen Menschendasein hindurchgedrungen.

7. Ganz in den Rahmen dieser Vorstellung ordnet sich ein, was von der Gottheit Christi in den Briefen an die Kolosser und Philipper gesagt ist. Nur in einem Punkte finden wir den Gesichtskreis etwas verändert. Die Gottheit Christi wird in diesen Briefen mit ausdrücklicher Beziehung auf die Welt außerhalb der Gemeine, besonders auf die Engel, betont. Man kann also sagen, daß die unmittelbar religiöse Überzeugung von Christi Gottheit einer mehr spekulativen Betrachtungsweise weicht, — dem Bedürfnisse, Christus als den Weltmittelpunkt, das Christentum als den Schlüssel des Welträtsels zu verstehen [1]). Aber neu ist das gegenüber dem bisher Erwähnten doch nicht, wenn es auch auf eigentümliche Interessen und Absichten hinweist. Wenn man also auch die betreffenden Stellen des Briefes an die Kolosser und Philipper — mit Unrecht wie ich meine —, nicht auf Paulus zurückführen wollte, so würde ihr christologischer Inhalt sich jedenfalls unmittelbar hier anschließen. Und zwar schließt sich Kol. 1 an 1 Kor. 8, Phil. 2 an 2 Kor. 8 nach Absicht und Gedankenzusammenhang auf das engste an.

Die Gemeine zu Kolossä soll sich zu würdigem Wandel, zum Wachsen in der Erkenntnis, zum Erstarken in Geduld und Zuversicht, und zum Danke gegen Gott erhoben fühlen in der Erinnerung an die Wohlthat, die sie von diesem Gott empfangen hat, indem er sie aus der Finsternis in das Reich seines geliebten Sohnes versetzte. Was also von diesem Sohne 1, 14 ff. gesagt wird, das soll die Größe der in seiner Gemeinschaft liegenden Seligkeit und Gnade hervorheben. So ist es hier wie 1 Kor. 8 der geschichtliche Christus, auf welchen sich der Blick des Apostels richtet — der Erlöser der Menschen, der Offenbarer Gottes, das Haupt seiner Kirche, der Auferstandene —, der, in welchem Gott

1) Kol. 2, 10. 13. 14; 1, 20 (doch gegenüber praktischen Verirrungen in der Gemeine Kol. 2).

seine Fülle wohnen ließ [1]) und so die gesamte Welt, vor allem aber die Heidenwelt, aus Gottesfeinden zu Gottesfreunden machte durch den Kreuzestod. Daß in diesem Herrn nicht bloß eine Seite des Gottesgedankens, sondern die Gesamtheit der göttlichen Weltzwecke wirklich geworden ist, daß er, und mit ihm die Seinen, in den Mittelpunkt der Weltgedanken als Ziel und Krone der Welt erhoben sind, das ist der eigentliche Inhalt dieser Rede.

Das Subjekt im Kol. 1, 10ff. ist zweifellos der für uns gestorbene und verklärte Erlöser, der als ein sichtbarer, also als ein menschliches Wesen, den unsichtbaren Gott abgebildet und offenbart hat, der also der wahre Mensch nach 1 Mos. 1 ist. Er geht in Gottes Ratschluß als Ziel der Welt und als Bedingung der Weltregierung allen Wesen vorauf, und ist nun als Auferstandener auch der Erstling der „göttlichen" Menschheit geworden. In ihm und auf ihn hin ist alles geschaffen. Er ist wie das Ziel in dem Geiste des Künstlers vor allem Anfange der Welt für Gott vorhanden. Durch ihn wollte Gott die Versöhnung bringen, und offenbarte sich deshalb in ihm vollständig. Und doch müssen wir zu dieser Stelle wie bei 1 Kor. 8 sagen: Wenn sich dieser Gedanke an Christus als das Weltziel und als den Träger und Offenbarer der die Welt schaffenden und leitenden Gottesmotive, für Paulus nach seiner ganzen Denkweise nicht zu dem Gedanken an die Identität des wahren Wesens dieser Persönlichkeit mit der weltschaffenden und weltleitenden Gottesoffenbarung selbst verdichtet hätte, so hätte er nicht V. 16^{b} von ihm sagen können, daß alle Dinge, wie auf ihn hin, so auch durch ihn geschaffen seien. Gewiß hängen für die Denkweise des Altertums das δι' οὗ und δι' ὅν sehr eng zusammen. Der Zweck ist die Bedingung des Werdens. Aber eben weil es so ist, fließen für die Denker des Altertums beide Gedankenreihen in einer Weise in einander über, welche für unsere Denkweise unvollziehbar ist, — und man muß sich hüten, unter dem Eindrucke unserer Vorstellung die Denkweise des Paulus nicht zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Die „Präexistenz" Christi ist bei

1) Vgl. 2, 9.

Paulus nichts als der Ausdruck dafür, daß der in Christus zum Zwecke des Erlösungswerkes offenbarwerdende persönliche Lebensinhalt die vollkommene Offenbarung der ewigen weltbedingenden und als Ziel der Welt ewig vorhandenen Gottesgedanken ist. Aber dieser Glaube fand nach dem Gedankenkreise des Paulus eben in dieser „Präexistenz“ seinen natürlichen und angemessenen Ausdruck.

Noch deutlicher ist das in der berühmten und schwierigen Stelle Phil. 2, 6ff., welche unmittelbar an 2 Kor. 8 erinnert. Auch hier wird die Rede von einem sittlichen Motive getragen, nicht von der Absicht etwas über die Gottheit Christi zu lehren. Wie der Apostel die Korinther zu opferwilligem Verzichten ermahnen will, so will er die Philipper zu der demütigen Friedfertigkeit auffordern, welche nicht den eigenen Ruhm sucht, sondern des Nächsten Interesse. Als Vorbild dieser Gesinnung wird Christus ihnen vorgehalten, Christus Jesus, der geschichtliche Heiland und Erlöser, der durch seinen Tod hindurch zu der Herrlichkeit eines Herrn und Gottes aller Welt hindurchgedrungen ist.

Beabsichtigt ist also sicher zunächst die Hinweisung auf die Demut, welche Christus auf Erden bewährt hat, indem er „gehorsam“ ward (Röm. 5, 14), indem er den Kreuzesweg dem Wege des Versuchers vorzog, indem er nicht seinen Ruhm suchte, sondern das Beste der Menschenkinder. Und die deutliche Anspielung auf Gen. 3, vorzüglich in dem Ausdrucke *εἶναι ἴσα θεῷ* (הָיָה כֵּאלֹהִים), versetzet uns in die Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam, führt uns also auf den durch Leiden verklärten geschichtlichen Christus. Und wenn 3, 21 der Leib der Christen ein *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* genannt wird, nicht gegenüber einem früheren Zustande, sondern gegenüber der dem Wesen des neuen Menschen entsprechenden zukünftigen Herrlichkeit, so können wir vermuten, daß auch der Begriff der *ταπείνωσις* Christi nicht an seiner Präexistenz, sondern an seiner Verklärung orientiert sein wird. Nicht von einer Präexistenz Christi gehen die Gedanken des Apostels aus, sondern von der gegenwärtigen Daseinsform Christi, welche die seinem Wesen allein angemessene ist, und gegenüber welcher seine irdisch-fleischliche Existenz als eine

Demütigung und Entleerung erscheint, — natürlich nicht inbezug auf das Wesen seiner Persönlichkeit, sondern inbezug auf die Herrlichkeit, welche dieselbe nach diesem ihrem Wesen beanspruchen konnte.

Aber auch in dieser Stelle ist es doch deutlich genug, wie sich für den Apostel der Gedanke der Unangemessenheit des irdischen Daseins Jesu gegenüber dem ewigen Werte des in ihm sich zum Zwecke seines Werkes offenbarenden Lebens ganz selbstverständlich in den anderen Gedanken umsetzt, daß diese irdische Daseinsform ein Verzicht sei auf die Herrlichkeit, welche dieser Person in Gott abgesehen von aller Zeit zu eigen gehörte. Denn das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*, welches an Röm. 8, 3 erinnert, und das *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* können doch nur sagen wollen, daß die Daseinsform der weltlichen Menschen für Christus keine ihm naturgemäße, sondern eine von ihm für sein Heilswerk angenommene war. Dieses Menschsein, im Sinne der fleischlichen Menschheit, ist eine Knechtsgestalt gegenüber der Gottesgestalt. Denn das Merkmal des Knechtes ist Gehorchen. Das Merkmal Gottes, dem eigenen Willen allein folgen. Die Participia des Aoristus wollen den irdischen Zustand, welcher mit dem Kreuzestode endigte, als einen geschichtlich begonnen habenden von einem zeitlos vorausgesetzten Zustande Christi trennen. Also soll auch hier der Zustand der irdischen Menschheit als eine in Liebe und Demut hingenommene Daseinsform der Armut und Niedrigkeit angesehen werden, — was von dem historischen Christus unmöglich gesagt sein kann. Der ewige Wert, welchen die Persönlichkeit Christi in Gott hat, erscheint als vorzeitlicher, wie sich die Ewigkeit für die Vorstellung stets zeitlich auseinanderlegt.

Das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* entspricht also dem *πλούσιος ὢν* 2 Kor. 8 und bezeichnet die dem sich offenbarenden Gott an sich eignende Form des Daseins, die Herrlichkeit des überweltlichen Gottes. Und was auch das *ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* bedeuten mag — für uns kommt es auf diese Frage nicht an —, jedenfalls will der Apostel sagen, daß nicht der Weg der Eigensucht und Eitelkeit, der Rücksichtslosigkeit und des Ungehorsams, sondern der Weg der Demut und Entsagung, der Liebe und des

Gehorsams Christus zu seiner Herrlichkeit geführt habe — der Weg durch die Niedrigkeit und Armut des seinem Werte unangemessenen Erdendaseins, der Weg durch Kreuz und Tod —, also ein Weg des Armwerdens und Leerwerdens gegenüber dem Reichtum und der Fülle, welche dem göttlichen Leben als solchem zu Gebote steht. Was Röm. 8, 3, wo es sich um Sünde und Gericht handelte, mit ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας gesagt ist, das soll hier, wo es sich um die Demut handelt, mit dem ὁμοίωμα ἀνθρώπων ausgedrückt werden. Ein ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν aber könnte von dem *geschichtlichen* Christus nur als *Ziel* ausgesagt werden. Nie läßt sich in seinem Erdenleben ein Moment denken, wo er sich in diesem Zustande vorgefunden und den Entschluß gefaßt hätte, demselben keine Folge zu geben, sondern ihm zu entsagen. Höchstens könnte man an Matth. 4 denken. Aber was in unserer Stelle gesagt wird, geht doch weit über die Tragweite jener Erzählung hinaus.

8. So läßt sich ein Gesamturteil über die Lehre des Paulus von der Gottheit Christi gewinnen. Die Lehre geht von dem Bilde des verklärten Herrn und Königs aus. In dem Herrn, welcher der *Geist* und der *Stammvater der göttlichen Menschheit der Geisteskinder* ist, sieht die Gemeine den schlechthin über die Welt erhobenen, von welchem sie überweltliche Kräfte und Motive empfängt, sieht sie den über Fleisch, Sünde und Tod erhabenen, in welchem auch sie prinzipiell über Fleisch, Sünde und Tod erhaben ist. Sie sieht in ihm die volle Offenbarung Gottes, also ihren Herrn und Gott, in welchem ihr ganzes religiöses Leben sich vollzieht. Sie sieht in ihm das Weltziel und den Weltherrscher, in welchem sie selbst gewiß ist, Weltziel zu sein und die Welt zu überwinden. So sind ihr Gott und Christus *eins*, als die die Welt bestimmenden und richtenden und von der gesamten Kreatur anzubetenden Herren. Dabei aber weiß sie wohl, daß der verklärte Christus seine Gottheit nur durch den *einen* Gott, also als seine Offenbarung hat, — daß die Anbetung Christi Gott nicht seine Ehre entziehen, sondern sie ihm nach seinem Willen *geben* soll, — daß er das Haupt und der Herr Christi bleibt, welcher ihm das Reich wiedergeben wird, wenn sein Werk vollbracht ist.

Aber diese Gottheit des Verklärten ist nur die Offenbarung dessen, was auch in dem irdischen Christus, wenn auch in unangemessener Erscheinungsform, dem Glaubensauge sich darbietet. Denn die am Kreuze geschehene Überwindung der Sünde im Fleische, das Hingeben der σὰρξ ἁμαρτίας an das ihr gebührende Gericht, kurz die ganze Hingabe des weltlichen Daseins an den höchsten Gotteszweck, welche die zureichende Ursache der Verklärung und Herrlichkeit Christi ist, — sie zeigen ja, daß die überweltlichen und weltbeherrschenden Motive und Kräfte des göttlichen Lebens schon in dem irdischen Christus vorhanden und das seine Persönlichkeit und sein Lebenswerk Bedingende waren. Auch der irdische Christus ist Gott, als der Träger des vollkommenen göttlichen Lebens im Dienste des vollkommenen göttlichen Zieles.

Wer aber Christus so, nicht nach dem Fleische, sondern mit dem Glaubensauge betrachtet, welches wie Gott urteilt, — der ist gewiß, daß die weltlich-fleischliche Daseinsform nicht die dem eigentlichen Werte dieser Persönlichkeit entsprechende gewesen ist, daß diese Person ihrem eigentlichen Wesen nach und nach Gottes ewigem Urteile göttlichen Wertes und ewiger geistiger Art ist. Er ist gewiß, in Christus das Ziel der Welt und den vollen Ausdruck der ewigen Offenbarungsgedanken Gottes zu sehen. Der Glaube sieht in Christus die ewigen Motive und Zwecke Gottes selbst weltlich offenbart, aus welchen die Welt geworden ist, und welche die Welt zu ihrem göttlichen Ziele führen. Die irdische Daseinsform ist d e m gegenüber ein Zustand der Armut und Niedrigkeit, eine Entleerung, welche nur aus Gottes ewigem Liebeswillen mit der Menschheit verständlich ist. Für Gott ist Christus von Ewigkeit Weltziel und Weltgrund, Anfang und Ende seiner Wege, Weltherr und Weltmittelpunkt.

Dieser Glaube verdichtet sich dem Apostel nach seinen metaphysischen Voraussetzungen. Die ewige Bedeutung dieser Person in Gott wird zur vorzeitlichen Existenz bei Gott. Das Erdenleben Jesu erscheint als das Eingehen des ewigen schaffenden und offenbarenden göttlichen Lebens in irdische Schranken, um das entscheidende Gotteswerk an der Welt zu vollbringen, — als der Durchgang zu der ihm entsprechenden Erscheinungsform, — als ein Arm-werden und Sich-erniedrigen. Der, welcher am Kreuze starb

und nun die Welt beherrscht, ist eins mit dem ewigen Leben Gottes, aus welchem die Welt ward, mit dem Gott, welcher im Alten Bunde sich offenbarend Gestalt gewann für die Gemeine Israel, und nun vollkommene Gestalt gewonnen hat für die Gemeine des Neuen Bundes, die Menschheit Gottes.

Diese Vorstellung hat in ihrer theologischen Form für Paulus keinen eigentlichen Glaubenswert. Nirgends betont er sie mit Lehrabsicht. Nur zum Zwecke sittlicher und religiöser Ermahnung tritt sie uns beiläufig entgegen. Sein Glaube an die Gottheit Christi ruht ganz unabhängig von diesem Theologumenon in der Erfahrung der christlichen Gemeine von den göttlichen Kräften, die sie aus ihrem Herrn empfängt, und von dem überweltlichen Werte des Lebens, das sie in ihm lebt. Und er hat diese Vorstellung keineswegs zu einem geschlossenen theologischen Ganzen durchgebildet. Daß seine Ansicht nicht die der kirchlichen Zweinaturenlehre ist, sieht man freilich deutlich genug. Nicht ein göttliches Leben neben dem menschlichen zeigt er uns in Christus, sondern ein menschliches Leben von göttlicher Art, — auf Erden in unangemessen weltlichem Zustande, jetzt zu der ihm gebührenden Herrlichkeit erhoben. Fleisch und Geist sind in dem irdischen Christus nach der Lehrweise des Paulus nicht zwei Substanzen, sondern zwei Seiten, nach welchen man diese Person betrachten kann. Und nicht das Fleisch ist die Menschheit Christi. Es ist vielmehr nur die unangemessene Erscheinung dieser Menschheit. Auch der Erhöhte ist Mensch, und doch ist er Geist und nicht mehr Fleisch. Und gerade als solcher ist er erst der wahre Mensch, der zweite höhere Stammvater der Menschen. Am allerentferntesten aber von der wirklichen Ansicht des Paulus ist die Idee von einer Vereinigung des „himmlischen Menschen", mit dem aus dem Samen Davids geborenen Jesus. Denn der himmlische Mensch ist bei Paulus der verklärte Jesus. Und dieser selbe ist, nach seinen weltlichen Zusammenhängen angeschaut, der Sohn Davids. Also nicht das Verbinden einer göttlichen oder göttlich-menschlichen Natur oder Person mit einer irdisch-menschlichen Natur kann nach Paulus in Frage kommen, sondern die Verwirklichung des ewigen die Welt auf den höchsten Zweck hin schaffenden Lebens Gottes in einer menschlichen Persönlichkeit,

in welcher es seinen erschöpfenden Ausdruck findet, — zuerst in weltlicher, dann in überweltlicher Daseinsform.

Dieses göttliche, weltschaffende und das Weltziel setzende Leben, welches in Christus offenbar ist, wird weder nach seinem Verhältnisse zu dem einen Gott, noch in Beziehung auf die Frage nach seiner Persönlichkeit näher bestimmt. Daß es nicht der eine Gott selbst ist, ist klar genug schon aus der Stellung Christi als des Verklärten zu diesem einen Gott. Es ist das aus Gottes Willen hervorgehende, ewig in ihm ruhende Leben, Gottes Werkzeug und der Gegenstand seines ewigen Ratschlusses. Aber es ist desselben Wesens mit ihm, nimmt teil an allem, was von ihm gilt, und ist eins mit der Offenbarung dieses Gottes im Alten Bunde. Also es ist die vollkommene Offenbarung des auf die Welt gerichteten und in ihr zur Erscheinung kommenden Gottes, — gleichen Wesens mit ihm, ewig wie er.

Und wie Gott selbst persönlich ist, wie alle selbständig wirkenden Mächte des ewigen Lebens dem Auge des Altertums personartig erschienen, so ist gewiß dieses ewige göttliche Leben von Paulus wie ein personartig wirkendes vorgestellt, um so mehr, als sein ganzer dahin gerichteter Gesichtskreis ja einzig und allein durch das Bild des persönlichen verklärten Herrn bestimmt ist. Aber irgendwelcher Nachdruck fällt auf diese Frage nicht. Absichtlich hat Paulus es vermieden, durch einen der Schulausdrücke, die auch ihm ja nicht fremd sein konnten, wie Weisheit, Logos u. dgl., diese Seite der Frage dogmatisch auszuprägen. Und wie wenig wir, wenn wir geistige Mächte in der Bibel als bewußt und zweckvoll wirkende geschildert finden, dadurch berechtigt sind, den Schluß zu ziehen, daß dieselben in unserem Sinne persönlich gedacht werden sollen, das zeigt die paulinische Lehre vom Geiste Gottes. Denn so oft und unbefangen Paulus auch diesen Geist in der Weise einer Persönlichkeit wirkend darstellt (z. B. 1 Kor. 12, 11), so klar ist es aus anderen Stellen, daß er denselben nicht in anderem Sinne als Persönlichkeit gedacht hat, als auch den menschlichen Geist, welcher wohl in der Persönlichkeit des Menschen persönlich ist, aber nicht neben ihr (1 Kor. 2, 11). Ganz so denkt er auch dieses Offenbarungsleben Gottes als ein in Gottes Persönlichkeit persönlich waltendes und aus ihr heraus persönlich

wirkendes, aber nicht als eine Persönlichkeit neben Gott, welche man auch abgesehen von Gottes ewigem persönlichen Willen noch persönlich denken könnte. Es handelt sich vielmehr um das, was wir die weltliche Verwirklichung einer Idee nennen würden, als um das Eingehen eines persönlichen göttlichen Wesens in die Daseinsform der Welt. Religiös bedeutsam aber ist nur der Glaube des Paulus, daß Gottes weltschaffende und den Zweck der Welt setzende Motive in diesem Menschen als Ausgangspunkt für ein göttliches Leben der Gemeine persönlich offenbar geworden sind. Also eine communicatio idiomatum, aber nicht eine unio naturarum ist der Gedanke der paulinischen Christologie. Das göttliche Wesen mit seinen Zielen und Motiven erhält eine menschliche Ausprägung, — zuerst eine weltlich-menschliche, dann eine göttlich-menschliche. So wird das menschliche Leben göttlich und das göttliche Leben verwirklicht sich menschlich. Das Ziel Gottes in der Welt ist in dem Christus und seiner Gemeine erreicht. Und Christus als das Ziel der Welt ist der ewige Ausgangspunkt der Schöpfung, ist der Herr der Welt, ist die Offenbarung des Schöpferwillens und des in der ganzen göttlichen Offenbarungsgeschichte zum Ziele strebenden Heilsgedankens.

9. Durchaus in derselben Höhenlage befindet sich, was der Verfasser des Briefes an die Hebräer von der Gottheit Christi sagt. Auch ihm kommt sie nur in Betracht, um die Herrlichkeit des Neuen Bundes in seinem Mittler gegenüber dem Alten Bunde zur Anschauung zu bringen. Also die Gottheit Christi ist der Ausdruck für die Vollkommenheit der Gottesoffenbarung im Christentum als der Offenbarung am Ende der Tage. Aber während sich bei Paulus alles um das Fleisch, als das der Sünde und dem Gericht unterworfene und um den Gegensatz von Gesetz und Geist bewegt, kommen in diesem Briefe Altes Testament und Christentum unter der gemeinsamen Kategorie der Heilsoffenbarung in Betracht.

Das vollkommene, ewige, geistige Priestertum gegenüber dem vorübergehenden, auf weltliche Bedingungen gegründeten, — die vollkommene Gottesoffenbarung gegenüber den vorläufigen Einzeloffenbarungen, — das höchste Opfer statt der äußerlichen vorbildlichen: — das sind die Kategorieen, innerhalb derer die Be-

deutung der Gottheit Christi zur Geltung kommt. Und das unangemessene Fleischesdasein Christi erscheint nicht so sehr mit Rücksicht auf das Gericht über die Sünde im Fleische notwendig, als vielmehr als die notwendige Vorbereitung des Mittlers und Hohenpriesters zu seinem Amte und als der Stoff des wahren Opfers, der Hingabe der Persönlichkeit selbst an den Zweck Gottes. Das Fleisch erscheint nicht als Sitz der Sünde, sondern der Unseligkeit und Todesfurcht. Die Verklärung wird vorwiegend als das Eingehen in die vollkommene Gottesgemeinschaft zum Heile der Gemeine betont. So ist allerdings alles etwas anders orientiert. Wie das Priestertum, so ist die Religion (7, 12). Das Christentum hat in der Gottheit seines Priesters die Bürgschaft, die vollkommene, seligmachende Religion zu sein. — Aber sonst finden wir ganz dieselben Gesichtspunkte wie bei Paulus, nur schon mehr technisch geworden und stärker von alttestamentlichen Reminiscenzen getragen.

Von dem verklärten Herrn, dem Offenbarer des Neuen Bundes, dem Melchizedek-Priester, geht das Interesse auch dieses Briefes an der Gottheit Christi aus. Daß der Hohepriester der Christen nicht mehr durch weltliche Satzung, sondern durch die Macht unauflöslichen Lebens seine Stellung hat, daß er in Ewigkeit bleibt (7, 17. 24), daß er aus jeder Verbindung mit Sünde und Tod gelöst ist (9, 28), daß er über alle Himmel hinausgehoben, also schlechthin überweltlich ist (8, 1; 9, 24; 7, 26), das macht die Gemeine der wahren und unzerstörbaren Gemeinschaft mit Gott gewiß. Daß er einen höheren Namen als die Engel erhalten hat, daß Gott ihn als seinen Sohn, als Herrn und Gott anredet (1, 4 ff.), das macht uns gewiß, daß seine Offenbarung unvergleichlich höher steht, als der von Engeln vermittelte Bund vom Sinai. Den Knechten, zu denen auch Moses, wenn auch in besonderer Stellung, gehört, steht Christus als der Herr des Hauses gegenüber (3, 1 ff.). Gott läßt in ihm seine Herrlichkeit ausstrahlen, sein eigenes Wesen sich ausprägen (1, 2); also die Gemeine hat in ihm die volle Offenbarung des sonst verborgenen Gottes. Er ist der mit seinem Machtworte das All tragende Weltregent, also nicht mehr, wie selbst die Engel, Mittel zum Weltziel, sondern dieses Weltziel selbst (1, 3. 13).

Das alles ist von dem durch Leiden verklärten Hohenpriester, dem geschichtlichen Bundesmittler, gesagt, nicht von dem Logos.

Und ebenso wie Paulus sieht der Hebräerbrief in dem weltlichen Zustande Christi während seiner Fleischestage eine Daseinsform, die nicht an sich für ihn selbst angemessen, sondern nur des Christuswerkes wegen notwendig war. Ein Teilnehmen an den Schwachheitszuständen der Gemeine, an ihrer Versuchbarkeit und ihrem Leiden, in welchem er sein göttliches Ziel nur noch im Glauben festhalten konnte (2, 13; 12, 2). Denn nur so konnte er den Sieg über die Unseligkeit und Todesfurcht für eine Menschheit von Fleischeskindern gewinnen, und ihr Erstling für ein höheres menschliches Leben werden [1]), — wie es der göttlichen Heilsabsicht entsprach, welche für Menschen, nicht für Engel das Reich der Welt bestimmt hat (2, 5ff.). Also auch dem Hebräerbriefe erscheint der Fleischeszustand Christi als ein dem Werte seiner Persönlichkeit nicht entsprechender. Diese Persönlichkeit, wenn sie in ihrem Werke mit Glaubensaugen betrachtet wird, ist überweltlich-göttlichen Wertes. Sie hat sich durch den ewigen Geist Gott zum unbefleckten Opfer gebracht (9, 14). Also das sie treibende und ihr Lebenswerk bestimmende Motiv ist nicht aus Zeit und Welt, sondern aus Gott.

Und ganz wie bei Paulus gestaltet sich im Hebräerbriefe der Glaube an diesen göttlichen Wert der Person Christi, für welchen das irdische Menschenleben nur eine unvollkommene Erscheinung ist, zu der Vorstellung, daß Christus mit der Offenbarung des schaffenden und weltlenkenden Gottes eins ist, und daß sein Erdenleben als ein Eingehen dieses Gottes in die geschichtlichen Schranken zum Zwecke des Heilswerkes erscheint. Wo deshalb das Alte Testament von den Offenbarungen des die Welt zu seinem Ziele hin schaffenden und regierenden Gottes redet, da bezieht der Brief ganz unbefangen solche Worte auf Christus.

Christi Schmach hat Moses getragen (11, 26). Er ist's,

1) 2, 10ff. vgl. 3, 3; 5, 7ff.; 12, 2f.; 4, 15; 10, 5; 7, 26; 9, 27.

dem die heilige Schrift die Weltschöpfung und die Ewigkeit zuschreibt (1, 10). Er als das Weltziel und der Weltherr, ist es auch, durch welchen Gott die Welten geschaffen hat (1, 2). Er ist wie Melchizedek nicht bloß ohne Ende, sondern auch ohne Anfang, ohne menschlichen Ursprung (7, 3). Er ist's, welcher als der Gott der Offenbarung das Gotteshaus Israel selbst eingerichtet hat, während Moses an demselben nur diente (3, 5ff.). In die Welt ist er gekommen, um bewußt das wahre reinigende Opfer, das Opfer der eigenen Persönlichkeit darzubringen (10, 5).

Also die geschichtliche Persönlichkeit Christi als das Weltziel und der Weltherr, ist eins mit den weltschaffenden Gedanken und Motiven, welche Gott von der Schöpfung an in der Heilsgeschichte offenbart hat. Die Gemeine Christi kann sich deshalb als die vollkommene, als die völlig über die Welt zu Gott erhobene, als die Verwirklichung des Gottesgedankens in stolzer Demut erkennen. Wie sich diese lebendige Gottesoffenbarung zu dem einen Gott verhält, der auch Christi Schöpfer ist, dem er treu und gehorsam war, und bei dem er für die Gemeine eintritt (3, 1ff.; 5, 8; 10, 5 ꝛc.), — ob sie wirklich persönlich zu denken ist oder nur im Sinne der volkstümlichen Redeweise des Altertums als eine lebendig wirkende, — wie endlich das Eingehen derselben in die Form des geschichtlich-menschlichen Daseins vorgestellt wird: — darüber findet sich keinerlei Andeutung.

Die Antwort würde gerade so wie bei Paulus zu lauten haben. Der geschichtliche Heiland ist eins mit dem ewigen schaffenden Gottesgedanken, ist die volle persönliche Offenbarung desselben. Von zwei Naturen und ihrer Vereinigung ist keine Rede. Daß zu einer früheren göttlichen Persönlichkeit eine menschliche Natur hinzugekommen sei, ist nirgends angedeutet. Es wird ja nur von dem Eingehen in das Fleisch geredet, das Christus jetzt wieder verlassen hat (10, 20). Und vom Standpunkte des göttlichen Ratschlusses betrachtet, ist Christus einfach der Anfänger der neuen Menschheit der Gotteskinder (2, 10f.), also der Beginn der Offenbarung des göttlichen Lebens im menschlichen, welche sich in der gesamten Gemeine weiter zu vollziehen hat.

Kurz, auch hier ist es so deutlich wie möglich, daß das Theologumenon von der Präexistenz Christi nicht zum Glauben an die Gottheit Christi gehört, sondern nur ein aus den Prämissen der Zeit und der damaligen Bildung geschöpfter Hilfssatz dieses Glaubens ist.

Kapitel XVII.

Die johanneische Lehre von der Gottheit Christi.

1. Als ein Hilfssatz für den Glauben an die Gottheit Christi, aus den Prämissen der Zeittheologie entnommen, erschien uns bei den Schriftstellern der paulinischen Gruppe das Theologumenon von der „Präexistenz" Christi, — noch durchaus in der Allgemeinheit des biblischen Sprachgebrauches ohne theologische Präcision gehalten. Ein Hilfssatz ist dieses Theologumenon auch bei Johannes. Aber doch schon in einem Zustande viel größerer Ausbildung, und als Gegenstand eines viel mehr selbständigen Interesses. Denn sonst wäre es nicht dem Evangelium vorangestellt, wie eine theologische Orientierung des Lesers über den Wert der Persönlichkeit Christi, deren Bedeutung für den Glauben dann dieses Evangelium enthüllen soll. Und sonst wäre nicht dem göttlichen Werte, welchen die Christusperson, wie in der Verklärung so in der Fleischesgestalt besitzt, eine Bezeichnung gegeben, die aus dem Sprachgebrauche der Schule entnommen ist, der Name Logos. Daß dieser Ausdruck weder den „Gegenstand der Predigt" bezeichnen kann, noch sich einfach an den alttestamentlichen Gedanken des göttlichen „Wortes" unmittelbar anschließt, erscheint mir so fraglos, daß sich mir die immer wieder auftauchende entgegengesetzte Meinung nur aus Gründen erklärt, welche der Exegese fern liegen. Welcher Leser konnte aus dem Anfangsworte eines Geschichtsbuches: „im Anfange war das

Wort und das Wort war bei Gott", den Sinn herauslesen: der, von welchem wir nachher zu sprechen haben, ist im Anfange gewesen, — oder „der Gegenstand der evangelischen Predigt" ist der Anfang der Welt? Schon die Wortstellung läßt jede solche Erklärung als geschmacklos und unmöglich erkennen, ganz abgesehen davon, daß ὁ λόγος, wenn es ohne nähere Bestimmung als ein jedem Leser verständlicher Begriff vorangestellt wird, ganz unmöglich die christliche Predigt, geschweige denn ihren persönlichen Gegenstand bezeichnen kann. Und wer einfach an alttestamentliche Zusammenhänge denkt, der versuche doch einmal, sich alttestamentlich den Ausdruck הַדָּבָר verständlich zu machen (statt דְּבַר יהוה), oder aus dem וַיֹּאמֶר 1 Mos. 1, 3 ein Substantivum הַדִּבֵּר abzuleiten, — oder überlege, wie gerade dieser Ausdruck im Alten Testament so wenig ausgebildet ist, daß sein Gebrauch als eines jedem Leser verständlichen terminus technicus, einfach an Mystifizierung des Lesers streifen müßte. Der Ausdruck Logos ist schlechthin nur aus dem Sprachgebrauche der gebildeten hellenistischen Kreise zu verstehen. Nicht aus einem bestimmten philosophischen Systeme oder gar aus einem einzelnen Schriftsteller, wie Philo. Aber aus der durch Plato und die Stoa veranlaßten und durch biblische Motive verstärkten Gewohnheit, mit diesem Namen das in der Welt sich offenbarende, sie bedingende und tragende, ihr ihren wahren Wert gebende göttliche Leben zu bezeichnen. Mit dem Ausdruck Logos drückte der Schriftsteller, jedem hellenistisch gebildeten Manne verständlich, den Glauben aus, daß das Christentum die absolute Religion, die volle Gottesoffenbarung ist, — daß in ihm alle frühere Gottesoffenbarung sich vollendet, daß in ihm das Ziel und die Bedeutung der Welt sich enthüllt, — und daß in Christus Idee und Erscheinung, Urbild und Geschichte zur völligen Einheit gekommen sind. Die Weltgeschichte wird zur Vorgeschichte des Reiches Gottes. Die Geschichte des Alten und Neuen Bundes wird zur einheitlichen Entfaltung desselben Gottesgedankens. Die Gemeine wird aus allen nationalen und partikularistischen Banden und Bedingungen gelöst. So entfaltet sich gegenüber ebionitischer Engherzigkeit und gnostischer Geschichtsfälschung das Christentum als die geschichtliche und doch absolute Religion. So stellt sich das vierte Evangelium

in einen geschichtlichen Zusammenhang, in welchem die paulinischen Gedanken längst zu herrschenden geworden und in Zusammenhang mit hellenistischen Gedanken getreten sind, — und in welchem es galt, das Christentum als historische und doch absolute Religion gegenüber dem ebionitischen wie dem gnostischen Irrwege endgültig zu bezeichnen.

Danach aber bestimmt sich der Wert dieses Theologumenon für die Dogmatik, sofern dieselbe eine wirklich schriftmäßige sein will. Schriftmäßig ist diejenige Anwendung des neutestamentlichen Lehrgehaltes, welche das dem ursprünglichen Glauben der Gemeine Jesu gemeinsame religiöse Material zur Grundlage macht und für die Gegenwart wissenschaftlich ausgestaltet. Eine schriftmäßige Behandlung der Lehre von der Gottheit Christi hat also die johanneischen Aussagen als den terminus ad quem zu betrachten, an welchem sie sich orientieren muß. Bis zu dieser Grenze darf sie vorgehen, ohne in heidnischer Weise die Grundlagen des biblischen Monotheismus und der biblischen Anthropologie zu verlassen. Also von dem Boden der bei Jesus aufgezeigten Voraussetzungen der Gottheit Christi darf sie in dem Wunsche nach dogmatischer Ausgestaltung derselben bis zu der Grenze dieser biblischen Gnosis gehen, und dabei die Gewißheit, noch schriftgemäß zu lehren, sich bewahren. Wer aber von der johanneischen Christologie als einem terminus a quo, ausgeht, also diese letzte innerhalb der biblischen Prämissen noch zulässige Lehrgestaltung als Ausgangspunkt benutzt, um alle in ihr möglicherweise liegenden Motive zu ihrer denkbar weitgehendsten Entfaltung zu bringen, — der lehrt nicht schriftgemäß, sondern er wagt sich von dem biblischen Standpunkte aus in die hellenische Spekulation, also in das Gebiet der Naturreligion hinein. Der steht nicht mehr auf dem Boden der protestantischen Prinzipien, sondern auf dem der katholischen Praxis. Denn diese allerdings hat die Eigenart, das biblische Material als den Ausgangspunkt zu betrachten, von welchem die Kirche, als unfehlbare erfüllende Auslegerin, weiter gehen kann. — Für uns wird der johanneische Gedankenkreis die Grenze bezeichnen, innerhalb derer sich jede wirklich evangelisch-christliche Lehre von der Gottheit Christi zu halten hat.

2. Wenn wir es bereitwillig zugestehen, daß die Rücksicht auf die „Präexistenz" Christi für Johannes weitaus bedeutsamer ist, als sie für Paulus war, so bestätigt anderseits eine Prüfung der Lehre des Johannes von der Gottheit Christi auf das entschiedenste die Richtigkeit dessen, was wir im vorigen Kapitel als den eigentlichen Schwerpunkt und religiösen Inhalt dieser Lehre hingestellt haben. Denn auch bei Johannes ist es nicht der präexistente Logos, von welchem das Prädikat der Gottheit ursprünglich gilt, sondern der geschichtliche Stifter der Gemeine, welcher durch den Tod zu Gott erhöht ist. Und einen wesentlichen Unterschied der johanneischen Gedanken von dem bisher Erörterten kann man nur darin finden, daß bei Johannes der Unterschied des verklärten Christus von dem auf Erden lebenden, so entschieden er auch gewahrt bleibt, doch viel stärker zurücktritt als je vorher. Der auf Erden lebende Herr redet, vor allem in seinen Abschiedsreden, schon wie ein Verklärter (17, 11). Seine innere Hoheit und Wundermacht lassen seine fleischliche Niedrigkeit kaum zum Ausdruck kommen. Es kommt bei dem Fleische Christi und seinem Tode weder auf die Vernichtung der Sünde in dem Fleische, noch auf die Darbringung des rechten Opfers durch den rechten Priester in erster Linie an. Vielmehr handelt es sich um die vollkommene Offenbarung der göttlichen Motive in einem Menschenleben und um das Wirksammachen derselben Motive im Kreise einer Gemeine, welche in der Welt lebt. Der Tod Christi ist in erster Linie für ihn Befreiung, Entfaltung und Verklärung. Sein Tod und seine Auferstehung werden einheitlich aufgefaßt. Also der eschatologische Charakter tritt völlig hinter dem ethischen zurück und geht fast in demselben auf. In dieser Beziehung, wie in so vielen, ist erst der johanneische Lehrbegriff die volle Ausdeutung dessen, was Jesus thatsächlich offenbart hat. — Um die wahren Motive der Lehre des Johannes von der Gottheit Christi zu verstehen, müssen wir von Joh. 13—17 ausgehen. Denn dort, nicht im Prolog, liegt der Schlüssel für das wahre Verständnis der Bedeutung der Person Christi nach diesem Evangelium.

3. Die Gottheit Christi erscheint durchaus nur im Zusammenhange mit der Gottheit seiner Gemeine. Nicht für ihn als eine

vereinzelte Persönlichkeit kommt sie in Betracht, sondern für ihn als den Ausgangspunkt der neuen Menschheit. Nicht von den Seinen trennen und unterscheiden soll sie ihn. Die Seinen sollen werden, was er ist, und sind es im Prinzip schon in der Gegenwart. Unterschieden von ihnen ist er als die Quelle ihrer Überweltlichkeit, als der schöpferische Ausgangspunkt ihres göttlichen Lebens, — also durch die Einzigkeit seiner geschichtlichen Aufgabe, als die Offenbarung der wahren Gottesgedanken, als die Persönlichkeit, aus welcher die neue Menschheit wächst, und in Verbindung mit welcher sie allein wachsen und gedeihen kann.

Wenn Christus über das Geheimnis seiner Persönlichkeit redet und sie in ihrem überweltlichen Wesen und ihrer Einheit mit Gott erklärt, so versäumt er nicht, alle Züge seines eigenen Wesens auch seiner Gemeine beizulegen. Wie er nicht aus der Welt ist, so sind auch die Seinen nicht aus ihr [1]). Die Welt haßt ihn und wird auch sie hassen, weil beide nicht ihres Wesens sind [2]). Beide gehören nicht den Gesetzen und den Lebensbedingungen an, welche das Wesen des weltlichen Lebens bestimmen [3]). Er ist von oben, ist von Gott [4]). So sind auch sie von Gott; aus ihm geboren [5]). Mit diesem Ursprunge aus Gott, aus der geistigen Welt soll also ursprünglich ein Werturteil und nicht eine geschichtliche Aussage gegeben werden. Von Gott sein und sündig sein sind einfache Gegensätze [6]). Aus Gott sein, heißt von Gottes Motiven getragen werden. Aus der Welt sein, heißt von den Gesetzen und Bedingungen des weltlichen Lebens sich bewegen lassen. Und wie Christus in der Welt nur ist, weil der Vater ihn sendet, um seinen Namen zu verklären und sein Werk zu thun, — so sind auch die Seinen in der Welt, von ihm gesendet, um das gleiche göttliche Werk in ihr zu

---

1) 17, 14. 16; 15, 19. B. 4, 5. 17. — 2) 15, 18ff.; 16, 3. 20; 17, 14 vgl. 7, 7. B. 3, 13 (3, 1). Die Welt hat eine andere Erkenntnis, einen anderen Frieden, eine andere Freude als sie 14, 17; 17, 25 vgl. 14, 27. — 3) ἴδιοι 15, 19 vgl. 1, 11; 13, 1; 14, 17. — 4) 3, 13. 31; 6, 38. 47; 13, 3. — 5) 8, 44. 47; 14, 20f. (vgl. 5, 37. B. 3, 8). B. 4, 7—16 vgl. 3, 1. 2. 9. — 6) 9, 16. 33 vgl. B. 2, 29; 3, 8.

vollbringen [1]). Was sie von der Welt unterscheidet, das ist die Liebe, welche sie verbindet, und welche Gottes eigenes Wesen ist [2]), — das ist die Wahrheit, welche nur die verstehen, welche aus Gott sind, und welche die Welt nicht faßt [3]). So ist auch das, was Christus über die Welt emporhebt, die Liebe, welche sich selbst für die Brüder giebt [4]), und die Wahrheit, in welcher er Gott kennt und ihn offenbart [5]). So gehört er gleich den Seinen nicht der Welt an. Sein Reich ist nicht von dieser Welt [6]), und in der Welt haben die Seinen Angst [7]). Aber er hat die Welt überwunden. Der Fürst der Welt hat nichts an ihm, und darum ist der Tod seine Verklärung, sein Heimgang zum Vater [8]). So sind auch sie getrost; sie sollen bei ihm sein und seine Herrlichkeit sehen [9]). Also die Gottheit Christi ist die ihm mit seiner Gemeine im Prinzip gemeinsame Überweltlichkeit seines inneren Lebens, die Erfüllung mit Wahrheit und Liebe, wodurch sie sich als aus Gott stammend erweisen, und darum der Welt nicht angehören, sondern in ihr nur ein Gotteswerk zu thun haben und gewiß sind, von ihr frei und ihre Herren zu sein. Darum ist Christus auch, als er auf der Erde weilt, im Himmel, im Schoße des Vaters [10]), ist eins mit ihm, bleibt in ihm und Gott in ihm [11]), — wie auch in den Seinen der Vater Wohnung machen will [12]).

4. Aber was von göttlichem Leben in der Gemeine ist, das ist aus Christus, und darum ist er ihr Gott. Was in Christus ist, das ist nur aus Gott. Denn die Seinen sind doch

1) 15, 9; 17, 11. 18; 20, 21; 13, 20. Sie sollen noch größere Werke thun als er 14, 12. 20 vgl. 3, 16. 34; 4, 34; 5, 23ff.; 6, 38ff.; 7, 16ff.; 8, 26ff.; 9, 4; 12, 44ff.; 14, 24. — 2) 13, 34f. 38; 17, 21—23; 15, 12. 17. B. 2, 9; 3, 11. 14. 23; 4, 7. 12. 16. 21. — 3) 14, 17; 8, 32; 15, 26; 16, 13 vgl. B. 2, 20. 27; 5, 6. (Söhne des Lichts 12, 36.) Das ewige Leben besteht in der Erkenntnis Gottes 17, 3. — 4) 15, 12. 13 vgl. 13, 1. 14. 34. — 5) 8, 12; 9, 5; 12, 46 vgl. 1, 14; 8, 40. 45; 18, 37; 3, 19. — 6) 18, 36. — 7) 16, 33. 35. — 8) 17, 13; 16, 33. 35 vgl. 13, 1. 33; 14, 30. — 9) 8, 46; 14, 3; 12, 31; 16, 33; 17, 24. B. 4, 4; 5, 4. — 10) 3, 11 (1, 51). — 11) 5, 30; 10, 30. 38; 15, 9; 17, 21; 16, 32; 14, 20. 10. 11. — 12) 6, 56; 14, 23; 15, 1. 4. 9. 10; 17, 23. 26. B. 2, 5f. 24; 3, 21; 4, 12. 15f.

nur deshalb nicht aus der Welt, weil er sie aus der Welt ausgewählt hat [1]). Der Geist, welcher sie als Gotteskinder über die Welt erhebt, ist sein Geist, den er ihnen als der Verklärte sendet [2]). Nur wenn sie in seinem Worte bleiben [3]) und in seiner Liebe beharren (15, 9), wenn sie wie die Reben an dem Weinstocke an ihm festhalten (15, 1—7), — nur wenn sie an das Licht glaubend Kinder des Lichtes werden (12, 35. 46), — können sie ihre Aufgabe als Gotteskinder in der Welt vollbringen. Nur wenn sie wiedergeboren sind aus Wasser und Geist (3, 3 ff.), nur wenn er sie wäscht (13, 8), taugen sie zum Himmelreiche. Ihr Glaube ist der Sieg über die Welt (B. 5, 4. 5). Sie sind rein um seiner Worte willen, die sie aufgenommen haben (15, 3). Er hat sich geheiligt, also sein Leben an die große Gottesaufgabe gesetzt, für sie, — und bittet Gott, sie zu heiligen und zu bewahren in der Welt (17, 11. 15. 17; 16, 32).

Er aber ist der, welchem Gott das Leben in sich selbst zu haben gegeben hat [4]). Er ist seinem eigensten Wesen nach nicht aus der Welt (3, 31; 8, 23). Er trägt die Vollmacht der Weltbeherrschung in sich und darf sich ihrer und seines göttlichen Ursprunges in einzigartiger Weise bewußt sein (13, 3; 16, 15. 28; 17, 1. 10). Gott hat ihn von Ewigkeit als den Offenbarer seines Willens geliebt und verherrlicht (17, 24. 5). So sind sie wohl seine Brüder (20, 17). Aber nur durch seine Liebe. Er ist der Eingeborene, der Herr und Meister [5]). Wohl läßt uns Johannes auch nach dieser Seite hin in eine gewisse Gleichheit Christi mit den Seinen hineinblicken. Denn die Gemeine besteht ja nur aus solchen, welche Gott Christus giebt, aus den in der Welt befindlichen Gotteskindern, welche, weil sie Gott angehören, auf die Stimme des Gottessohnes hören [6]). Also die Einzigkeit Christi ruht in dem Geheimnisse der göttlichen Erwählung, aus welchem sich auch das Dasein der Gemeine erklärt. Aber thatsächlich bleibt doch der Unterschied zwischen Christus und

1) 15, 19. 16. — 2) 15, 26; 16, 7. — 3) 14, 1. 16; 16, 27; 8, 31 vgl. 15, 4. — 4) 5, 26; 6, 33. 63; 11, 25. — 5) 3, 16. 18; 13, 12 f. — 6) 8, 47; 11, 52; 17, 2. 6.

den Seinen, daß sie ihre Gottheit nur in ihm und nur in Abhängigkeit von ihm besitzen.

5. Damit aber ist das eigentlich religiöse Interesse an der Gottheit Christi bei Johannes erschlossen. Es ruht wie bei Paulus auf dem Gegensatze von Welt und Gott, von Fleisch und Geist. Nur ist dieser Gegensatz hier stärker im hellenistischen Sinne aufgefaßt. Die Welt, der Zusammenhang des äußerlich-sinnlichen Daseins, des Fleisches, kommt bei Johannes in doppelter Weise in Betracht. Zuerst als von Gott geschaffen, und von ihm bestimmt, zum überweltlichen, göttlichen Dasein zu werden, resp. demselben zum Ausdrucke zu dienen. In diesem Sinne ist die Welt Gegenstand der Liebe Gottes. In diesem Sinne sind die weltlichen Wesen fähig, zu Gliedern der Gemeine zu werden und sind dazu erwählt und von Gott bestimmt [1]). In diesem Sinne können „Fleisch und Blut Christi", d. h. er als ein weltliches, geschichtliches Wesen, Träger der Lebenskräfte Gottes sein [2]). Aber die Welt kommt zweitens in Betracht, insofern sie Welt, d. h. nichtgöttliches, fleischliches Dasein ist, und als solches auftritt. Dann ist sie der Widerspruch gegen Gott, und was an ihr teilhat, hat auch an diesem Widerspruche teil. Sie ist nicht gut. Das Fleisch ist kein nütze [3]). Und sie kann aus sich kein höheres Leben hervorbringen. Denn was aus dem Fleische geboren ist, das ist Fleisch [4]). Sie ist unfähig für die wahre Erkenntnis des Wesens der Dinge. Sie versteht den Geist der Wahrheit nicht; sie erkennt Gott nicht; ihr Wesen ist Lüge [5]). Sie ist unfähig für die wahre Liebe. Sie kennt nur die selbstische Liebe; sie haßt das wahrhaft Gute und Göttliche [6]). Sie hat kein wahres Leben; sondern sie ist das Gebiet des Todes. Sie vergeht mit ihrer Lust [7]). Wer also zu der Welt gehört, wer Fleisch ist, für den kann kein anderes Geschick bevorstehen, als der Tod. Er ist schon gerichtet [8]).

Das wahre Ziel der menschlichen Persönlichkeit aber ist das

1) 3, 16 f.; 4, 42; 6, 33. 51; 12, 47; 17, 2. 6. B. 4, 14. — 2) 6, 51 ff. — 3) 6, 63. B. 5, 19. — 4) 3, 6. — 5) 1, 10; 14, 17; vgl. 8, 44 ff. — 6) 7, 7; 15, 18 ff.; 17, 14 f. B. 3, 13. — 7) B. 2, 16 f. — 8) 12, 31; 16, 8 ff. 33. B. 5, 4 f.

ewige Leben [1]), d. h. hinausgehoben zu werden über das Geschick der Eitelkeit und Vergänglichkeit, welches den Gliedern der Welt droht, einen Inhalt des Lebens zu empfangen, welcher über die Welt hinausgeht, — also göttlichen Wertes zu werden, — nicht zu der Welt, sondern zu Gott, nicht zu dem Fleische, sondern zum Geiste zu gehören. Denn der Geist ist das lebendigmachende [2]). Dieses ewige Leben, das Eigentum Gottes allein [3]), besitzt die Gemeine. Und sie besitzt es durch Christus. Also wenn sie seine Gottheit bekennt, so will sie damit sagen, daß er in die von ihm geistig abhängige Menschheit die Kräfte des ewigen Lebens Gottes hineingebracht hat.

Diese Kräfte des ewigen Lebens sind die, welche vorher geschildert sind. Das ewige Leben besteht in der wahren Gotteserkenntnis [4]), also in der Wahrheit. Denn wer das wahre Wesen Gottes erkennt, — wer es weiß, daß er die Liebe ist [5]), — wer Gottes wahre Gesinnung kennt, nach welcher er uns zu seinen Kindern bestimmt, in denen er verklärt werden will, und die auch er verklärt [6]), — der hat einen Inhalt in sein Leben aufgenommen, welcher ihn schlechthin über die Welt erhebt. Natürlich nur, wenn diese Erkenntnis eine praktische ist, d. h. wenn sie die in ihr liegenden Motive thatkräftig in das Herz überträgt. Denn solche Erkenntnis ist gleichbedeutend mit der Aufnahme der Liebe Gottes als des die eigene Persönlichkeit und ihr Lebenswerk treibenden Motivs. Wer die Brüder liebt, der ist aus dem Tode in das Leben gegangen [7]). Dadurch bestimmt sich die Christusaufgabe und die Gottheit des Christus. Seine Aufgabe ist, die Wahrheit zu offenbaren, d. h. die Erkenntnis der wahren göttlichen Motive zu geben, damit dieselben zu menschlichen Motiven werden und ihre Träger über die Welt erheben. Und zwar soll er sie thatsächlich offenbaren, als Impulse eines Gemeinschaftslebens. Also er muß sie in der That offenbaren.

---

1) 3, 15. 16. 36; 4, 14. 36; 5, 24. 40; 6, 27. 40. 47ff. 53f. 68. 8, 51; 10, 28; 12, 15. 50; 11, 25; 17, 1ff. vgl. 5, 21ff. 26 57. B. 1, 2; 2, 17. 25; 3, 14f.; 5, 13. 14. — 2) 6, 63. — 3) 5, 21. 26; 6, 57; 12, 25. B. 5, 11. — 4) 17, 3. — 5) B. 2, 13. 15; 3, 1; 4, 16. — 6) 17, 4. 10 vgl. 21, 19; 14, 13; 15, 8. — 7) B. 3, 14.

Indem er selbst das Leben an den höchsten Liebeszweck hingiebt, zeigt er Gottes wahre Zwecke, verklärt ihn, und giebt so für die Menschheit, soweit sie sich diesem Leben aufschließt, die wahren göttlichen Impulse [1]). Diese Offenbarung muß zugleich die Offenbarung des weltbeherrschenden und weltüberwindenden Charakters der göttlichen Zwecke sein. Denn nur dadurch können dieselben lebensmächtige und zum Glauben begeisternde Impulse werden. Also durch Worte des ewigen Lebens [2]), durch Werke der Macht [3]), und durch ein Lebenswerk der sich selbst für die Gemeine hingebenden Liebe [4]), Gott zu offenbaren, die Welt zu überwinden [5]), und der Ausgangspunkt für ein von göttlichen Motiven erfülltes Menschenleben zu sein, das ist die Christusaufgabe. Und nur wenn er Gott ist, kann er sie vollbringen. Denn in dieser Welt sind die Kräfte der Wahrheit und Liebe nicht. Nur als Offenbarung Gottes können sie in die Welt kommen. Der Christus muß aus Gott und muß Gottes vollkommene Offenbarung sein. Sein Wesen ist Wahrheit (Licht) und Liebe (Leben) [6]). Sein Lebenswerk ist die Verklärung Gottes in der Gründung der Gemeine der Gotteskinder.

6. So ist das „Fleisch" Christi die notwendige Bedingung seines Werkes. Die Gotteskinder, welche er sammeln soll, sind in der Welt, und die Welt kann den Geist Gottes nicht aufnehmen (14, 17ff.). Wenn also der Geist der Wiedergeburt ihnen mitgeteilt werden soll (3, 3—6), wenn sie das ewige Leben empfangen und aus dem Verderben der Welt gerettet werden sollen (3, 16f.), dann kann das nur durch ein in der Welt, also im Fleische Erscheinendes geschehen. Christus ist das Licht der Welt nur so lange er in der Welt ist (8, 12; 9, 5). Dadurch sondern sich die Gotteskinder aus der Welt aus, daß sie „Fleisch und Blut des Menschensohnes" genießen (6, 51ff.), also in seiner geschichtlichen Gestalt den ewigen Lebensinhalt empfangen; daß sie in dem Fleischgewordenen im Glauben

1) 17, 6ff. 19. — 2) 6, 63. 68. — 3) 5, 20. 36; 7, 3; 10, 25. 38; 14, 10f.; 15, 24. — 4) 17, 19 vgl. 15, 13. — 5) 16, 33 vgl. B. 2, 13f.; 4, 4; 5, 4f. — 6) Das ewige Leben ist, wo die Liebe ist. B. 2, 9; 3, 14; 4, 20.

die von Gott ausgehende lebendigmachende Persönlichkeit erkennen. Das ist die entscheidende Glaubensthat, in der menschlichen Gestalt und dem menschlichen Werke Christi den göttlichen Inhalt zu erkennen [1]). In seinem Liebestode erkennt man sein göttliches Wesen (B. 3, 16). In seinen Worten des ewigen Lebens, in den Werken, welche der Vater in ihm wirkt, erkennt man das Wesen Gottes. So ist er das lebendige Brot vom Himmel, das Wasser, welches jeden Durst stillt [2]). Und daß sie ihn gesehen haben als unter ihnen wandelnd voll Gnade und Wahrheit (1, 18), daß sie ihn mit den Augen gesehen, mit den Händen betastet haben, das ist es, worauf die Seligkeit der Gemeine ruht (B. 1, 1ff.). Denn niemand ist zum Himmel aufgestiegen und hat Gott gesehen. Nur von dem kann die seligmachende Kunde offenbart werden, welcher im Fleische lebt, und zugleich im Himmel, im Schoße seines Vaters ist (3, 11; 6, 46). Wie Gott nur in Christus, so ist Christus nur in der geschichtlichen Person Jesu zu finden.

Aber das Fleisch ist kein nütze. Es ist nur die notwendige geschichtliche Offenbarungsform, nicht der Inhalt dessen, was das ewige Leben giebt. Die Worte dessen, der sein Fleisch und Blut zu essen giebt, sind Geist und Leben (6, 63). Und wer sein Leben in sich aufgenommen hat, für den ist es gut, daß Christus dem Fleische nach von ihm geht. Denn er empfängt den Inhalt seines Lebens dann in einer angemessenen Form, als den Geist der Wahrheit und Liebe [3]). Sobald die Gemeine gegründet ist, in welcher die göttlichen Kräfte des Lebens Jesu für die Menschheit fortwirken (17, 6f. 20), sobald also das von Gott ihm aufgetragene Werk vollbracht ist (17, 4), — wird er verklärt, d. h. der Inhalt seiner Persönlichkeit empfängt die ihm angemessene Gestalt (17, 5). So wird der Tod Christi bei Johannes angeschaut. Wohl kommen die herkömmlichen Ausdrücke für den Heilswert dieses Todes beiläufig vor [4]). Aber die

1) 6, 29. 56; 8, 23f.; 9, 35; 10, 25. 38; 11, 27. 42; 12, 36; 13, 19; 14, 10f.; 16, 30; 17, 7f. 14. B. 5, 1; 4, 2. 9. 10. 14. — 2) 6, 33. 35. 38. 48. 51. 58; 4, 14. — 3) 16, 7. — 4) 1, 29. 36; 15, 13; 17, 19. B. 1, 9; 2, 2. 35; 4, 10.

wahre Bedeutung desselben bei Johannes ist, 1) daß sich in ihm der göttliche Inhalt seines Lebens in vollkommener Herrlichkeit offenbart, in der Liebe, welche das Leben für die Brüder läßt [1]), und in der Lebensmacht der Persönlichkeit, welche frei, dem göttlichen Gebote folgend, über das irdische Leben verfügt, und es von sich läßt, um es wieder zu nehmen (12, 25ff.); 2) daß in ihm Christus verklärt, daß er aus den Banden irdischer Beschränkung und weltlichen Daseins befreit, daß sein Sieg über die Welt offenbar, und der Fürst der Welt gerichtet wird [2]), daß also der Inhalt seines Lebens nun in einer demselben wirklich angemessenen Form wirken kann, als der weltüberwindende und weltrichtende Geist der Wahrheit und Liebe [3]). Also nicht als ein Einzelereignis, nicht in Beziehung auf das Gesetz, nicht als Opfer im gewöhnlichen Sinne hat der Tod Christi seine Bedeutung. Nicht um des Todes willen ist das Fleisch Christi nötig gewesen. Sondern der Tod ist nötig gewesen um des Fleisches willen. Er ist die notwendige Bewährung der Berufstreue Christi und seiner Liebe zu den Seinen, die vollkommenste und höchste Offenbarung des Geistes, welcher der Welt fremd ist, die volle Verklärung Gottes, in welcher sich Gottes Leben in seiner ganzen weltüberwindenden und überweltlichen Art zeigt, die Vollendung seines Werkes und damit die Entbindung des göttlichen Inhaltes dieser Persönlichkeit von der ihr unangemessenen zeitlichen Erscheinungsform, von dem Fleische. Nach seinem Tode können die Motive und Zwecke seines Lebens in dem von ihm bestimmten Kreise der Menschheit mit der Allmacht göttlicher Motive und Zwecke fortwirken. Der Geist Gottes ist nun in der Menschheit zu einer wirkenden Macht geworden, die nicht mehr von besonderen Gottesoffenbarungen an einzelne Gottesmänner abhängig ist. Der Geist Gottes, als heiliger Geist Christi, ist nun in der Welt, als der Helfer der Gemeine Christi [4]).

7. So hat die Gemeine nur in dem geschichtlichen Christus Gott, — wenn auch nicht die geschichtliche Einzelgestalt als solche,

---

1) 10, 11. 15; 13, 1; 15, 9. 13. B. 3, 16. — 2) 12, 31ff. 23f. — 3) 7, 39; 16, 5. 7ff. — 4) 14, 16ff.; 15, 26; 16, 5ff.

sondern der göttliche in ihr und ihrem Werke sich offenbarende Inhalt das ewige Leben giebt. Nur wenn sie in ihm sind und bleiben, haben die Christen die wahre Gemeinschaft mit Gott [1]). Nur indem er in ihnen lebt, lebt Gott in ihnen (15, 4. 7; 14, 20. 23; 17, 11. 21). Und weil sie sich bewußt sind, in Christus den wahren vollen Inhalt des Lebens Gottes zu haben, so ist er für sie schlechthin eins mit Gott. Wer ihn nicht ehrt und liebt, ehrt und liebt auch den Vater nicht. Wer ihn sieht, sieht den Vater [2]). Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben [3]). Er ist das Licht der Welt [4]). Der Glaube weiß, daß alles, was er in Christus empfängt, von Gott ist (17, 7. 10), daß Christus von Gott kommt (17, 8 vgl. 13, 3), daß er im Vater ist (14, 20), daß in ihm Gottes Herrlichkeit den Seinen entgegenleuchtet in der Fülle der Liebe und Wahrheit (1, 18). Er weiß, daß Christus eins mit Gott ist [5]), daß alles sein ist, was Gottes ist (17, 9). Und wo die ganze Fülle seines Lebens sich offenbart, da ruft die Frömmigkeit anbetend: Mein Herr und mein Gott (20, 28). Also für die christliche Religion decken sich Gott und Christus vollständig. Er ist der offenbarte Gott, weil die Motive und Zwecke Gottes sich in ihm und seinem Lebenswerke der Welt völlig erschließen und eine Gemeine von Gotteskindern in ihr hervorrufen, welche von den gleichen Kräften, von dem Geiste der Liebe und Wahrheit getragen wird.

Aber wie die Gemeine das Leben Gottes aus Christus hat, so hat Christus dieses Leben aus Gott, dem allein wahren Gott (17, 3). Wie er für die Gemeine identisch mit Gott ist, so ist er für Gott identisch mit der Gemeine, ihr idealer Ausdruck, der verkörperte Gottesgedanke, die Offenbarungsstätte der göttlichen Zwecke, welche die Welt tragen. Der Vater ist nicht bloß größer als er, wie er größer ist als alles [6]). Er lebt durch den Vater; dieser hat ihm gegeben, persönlicher Träger des wahren Lebens zu sein [7]). Seine Lehre ist nicht sein, sondern

---

1) B. 1, 3. 5; 2, 24; 3, 24. Ev. 15, 4. 9. 10; 17, 26. — 2) 12, 44. 45; 8, 19; 15, 23; 14, 7. 9; 13, 20. — 3) 10, 30; 11, 25; 14, 6. — 4) 12, 35. 46. — 5) 5, 21 ff.; 14, 9 ff. 20. B. 2, 22. — 6) 14, 28 vgl. 10, 29; 15, 1. — 7) 5, 21. 25 ff.; 6, 57.

dessen, der ihn gesendet hat. Er thut nicht seinen, sondern seines Vaters Willen. Er kann nichts von sich aus thun. Der Vater in ihm thut die Werke, welche ihn als den Herrn der Welt bezeugen [1]). Er sucht nicht seine Ehre, sondern seines Vaters Ehre und bewahrt sich die Gemeinschaft mit demselben durch Gehorsam [2]). Also nicht er, als Einzelpersönlichkeit, ist der letzte Zweck, sondern Gott, — und er ist nur insofern Zweck, als Gottes Offenbarung an ihn gebunden und in ihm vollendet ist.

Wenn Christus so in seiner persönlichen Stellung zu dem einen Gott aufgefaßt wird, dann erscheint er einfach als der Gesandte Gottes, als der Träger seiner Offenbarung, als der fromme und gehorsame Menschensohn, auf welchem die Liebe des Vaters ruht. Er ist der Weinstock, sein Vater ist der Gärtner (15, 1). Der Vater erhört ihn allezeit. Aber nur, weil er weiß, daß er in ihm verklärt wird [3]). Der Geist nimmt von dem, was Christi ist. Aber nur, weil ihm alles gehört, was der Vater hat. Also der Geist ist nur deshalb Geist Christi, weil Gott sich in seiner Fülle in ihm offenbart (16, 14f.). Und als die Gegner Christi seine Selbstbezeichnung als Gottessohn zur Gotteslästerung machen wollen, beruft er sich einfach darauf, daß auch die Schrift solche Kreaturen, welche Träger des Gotteswortes werden, als Götter bezeichnet (10, 33 vgl. 5, 18). Also die Gottheit Christi ist der Ausdruck für seine Heiligkeit, für seine Stellung als Offenbarer Gottes. Nicht nach seinem Unterschiede von dem einen Gott will er Gott sein. Da ist er einfach Subjekt der Frömmigkeit. Da bleibt Gott sein Gott und Vater, wie er der Gott und Vater der Gemeine ist (20, 17). Nur in seiner Einheit mit Gott, als der Träger der Gottesoffenbarung, macht er Anspruch auf den Gottesnamen.

Und wie die Einheit der Gemeine mit Christus nicht physisch oder metaphysisch begründet ist, sondern religiös und ethisch, so ruht das Verhältnis der Einheit Gottes mit Christus ebenfalls in religiös-ethischen Verhältnissen. Die Gemeine ist eins mit

1) 5, 30; 6, 38; 7, 16. 18; 8, 28; 14, 10. 24; 13, 20; 16, 5; 17, 3. — 2) 12, 44ff. — 3) 11, 42; 14, 13.

Christus in der Liebe, welche von seiner Liebe zu ihr ausgeht, und nur durch diese Heilandsliebe möglich ist und getragen wird, — und welche sich in dem Halten seiner Gebote, und in dem Bewahren seiner Worte äußert, also in der beharrlichen Einmütigkeit des Lebenszweckes [1]). Wer sündigt, der hat ihn nicht gesehen; wer die Brüder nicht liebt, wer nicht aus der Wahrheit ist und im Lichte wandelt, der kennt ihn nicht [2]). So aber liegt auch der Einheit Gottes und Christi die Liebe Gottes zugrunde, mit welcher Gott Christum von Ewigkeit her umfaßt und verherrlicht [3]). Und sie beweist sich in der Liebe Christi zu seinem Vater (14, 31), in welcher er des Vaters Gebot vollzieht, und sich ganz und rückhaltslos an des Vaters Willen und an seinen höchsten Offenbarungszweck hingiebt [4]). Darum liebt ihn sein Vater, weil er sein Leben freiwillig von sich läßt (10, 17). Seine Speise ist, seines Vaters Willen zu thun [5]). Er ist eins mit dem Vater und lebt in ihm, wie der Vater in ihm lebt [6]). Die Einheit, welche zwei Persönlichkeiten verbindet, ist die Einheit des Lebenszweckes. Nur in ihr können sie eins sein, ohne ihre Persönlichkeit zu verlieren. In ihr sind sie ein Geist.

Und wie die Liebesgemeinschaft der Gemeine mit Christus darauf ruht, daß die Gemeine ihn in seinem wahren Wesen versteht, daß sie sein Wort aufgenommen, sein überweltliches seliges Leben verstanden und seinen Liebeszweck begriffen hat [7]), so ist auch die Grundlage der Liebeseinheit Christi mit Gott die Wahrheit. Während die Welt Gott nicht erkannte und nicht erkennen konnte, hat Christus ihn erkannt (17, 25). Und weil die Erkenntnis Gottes das ewige Leben und die Macht über die Welt ist, weil, wer in Gottes Liebeszweck eingegangen ist, sich über Welt und Tod erhoben weiß, — darum hat der

---

1) 15, 9 f.; 14, 15. 21 vgl. 13, 1; 17, 23. 25. Sein Gebot ist die Liebe unter einander, und ist das ewige Leben 12, 50; 13, 34; 15, 12. 17. — 2) B. 1, 6; 2, 9. 5; 3, 6. 19. 22. 29. 24; 4, 13; 5, 18. — 3) 17, 24. 5. — 4) 12, 25 ff.; 15, 9 f. 13; 14, 10. 24. 31. — 5) 4, 34 (5, 20). — 6) 10, 30. 38. — 7) 17, 17. 6 f. 25. 26; 16, 27. 30; 15, 7. 15; 12, 50. (Als seinen Willen verstehende sind sie nicht mehr Knechte, sondern Freunde.)

Vater dem Sohne, welcher ihn erkannt hat, gegeben, das Leben in sich zu tragen, indem er ihm seinen Namen gab (17, 12. 25). Damit hat er ihm Vollmacht über alles Fleisch gegeben, Vollmacht, das ewige Leben zu spenden (17, 2). Also indem Christus die Worte, welche Gott ihm gab, d. h. die wahre Erkenntnis Gottes und seines Zweckes, den Seinen giebt (17, 7f. 14. 17), giebt er ihnen das Leben [1]), macht sie zu Gotteskindern, zu Gegenständen der vollkommenen Gottesliebe, und erfüllt sie mit der Freude, welche nicht aus dieser Welt ist [2]). So ist die Gottheit Christi, wenn man ihn in seinem Unterschiede von dem einen allein wahren Gott betrachtet, die auf der Erkenntnis der wahren Zwecke Gottes ruhende Liebesgemeinschaft, in welcher er Gottes Willen thut und ihn vollkommen offenbart auf Erden. Und diese Gottheit ruht auf der Liebe des Vaters zu ihm und ist ihm gegeben. Sie ruht in demselben ewigen Liebesrate, in welchem auch die Gottheit der Gemeine ruht. Und durch sein Lebenswort hat er sie in der Erkenntnis des allein wahren Gottes seiner Gemeine mitgeteilt, so daß dieselbe nun, vom Geiste der Wahrheit und Liebe getragen, teil an dieser Gottheit hat.

Aus diesem Gesichtspunkte wird auch deutlich, was das vierte Evangelium unter der Herrlichkeit Christi versteht. Die δόξα ist die Gott im Gegensatze zu der Welt zukommende und von der Welt anzuerkennende Ehre. Sie eignet deshalb auch dem Leben, in welchem Gott sich an der Welt offenbart; denn sie ist mit dem Verhältnisse des Göttlichen zur Welt verbunden. Insofern nun Christus von Ewigkeit in Gottes Ratschluß der erkorene Offenbarer des göttlichen Wesens ist, hat er für Gott, bei ihm, diese δόξα, ehe die Welt geschaffen ist, also von Ewigkeit gemäß der Liebe, welche Gott zu ihm als seinem Offenbarer und Weltzwecke hat (17, 5. 24) [3]).

Für die Seinen aber, also für die Welt, empfängt Christus diese δόξα erst, als der ganze Inhalt seines Lebens und seines Werkes ihnen in dem Tode und der Auferstehung offenbar wird,

1) 14, 19. — 2) 16, 23f. 27; 17, 13. 23. 26; 15, 11 vgl. V. 3, 24; 4, 13. — 3) Vgl. zu der Stelle Rothe, Dogmatik II, 99f.

als sie verstehen, daß er eins mit dem göttlichen Weltziele ist, vollkommen also erst durch den Geist (16, 14). Indem Christus einen Kreis von Menschen findet, der für ihn Verständnis hat, gewinnt er diese δόξα; und in diesem Sinne erbittet er ihre Vollendung von seinem Vater als dem Weltbeherrscher (17, 7 ff.). Diese „Verklärung" Christi ruht somit darauf, daß er Gott verklärt und die Herrlichkeit des göttlichen Lebens in sich und den Seinen zur Erscheinung gebracht hat (11, 4; 15, 8; 13, 32; 17, 4. 6; vgl. 12, 28) [1]). Und indem Christus der Gemeine göttliches Leben in der Erkenntnis Gottes mitgeteilt hat, giebt er auch ihr Anteil an dieser δόξα (17, 22). Er giebt sie ihr, damit die Gemeine in sich und mit ihm eins sei, also damit in ihr das Wesen der Liebe offenbar werde [2]). So wird in seiner, wie in der Gemeine Herrlichkeit Gott verherrlicht und das ist der letzte und höchste Zweck dieser Verherrlichung (17, 1). In der δόξα liegt natürlich der Anspruch darauf, als Herr der Welt offenbar zu werden. Das wird Christus in der Auferstehung zuteil. Aber auch die Seinen sollen Anteil daran haben. Sie sollen sein, wo er ist; sie sollen diese Herrlichkeit sehen (17, 24), d. h. sie sollen sie besitzen. Denn B. 3, 2 heißt es „wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist". Indem der Geist Christi die Welt ihrer Sünde, ihres Gerichtes und der Gerechtigkeit Christi überführt, wird Christus verklärt [3]). An dieser Verklärung aber haben die Seinen vollkommen Anteil. Völlige Erkenntnis des Göttlichen ist Teilnahme am göttlichen Wesen. — So ist auch die Herrlichkeit Christi etwas, was er nach seines Vaters ewigem Willen von diesem empfängt, und was von ihm wiederum seine Gemeine erhält, um ihm auch in diesem Stücke gleich zu werden. Wir können also zusammenfassend sagen: Für die Gemeine ist Christus eins mit Gott, ist für sie die vollkommene Quelle des Lebens Gottes und der Seligkeit, der Wahrheit und

---

1) So ist mit der Ausscheidung des Verräters und mit dem thatsächlichen Eintritt in den Entschluß des Todes der Sohn Gottes verklärt 13, 31. Und die Gemeine ist die Verklärung Christi 17, 10. — 2) 17, 11. — 3 16, 8.

der Liebe, der Herrlichkeit und der Weltüberwindung. Er ist das Licht und das Leben. Er ist ihr Gott. Für Gott ist er der von Ewigkeit Geliebte und verherrlichte Offenbarer seines Heilswillens, welchen Gott, indem er sie sich offenbarte und ihn in Liebe sich verband, zur göttlichen Herrlichkeit bestimmte, und welcher in Liebe und Gehorsam eins mit Gott ist und die von Gott empfangene Fülle des Lebens, der Wahrheit und Herrlichkeit dem von ihm ausgehenden Kreise der Seinen mitteilt.

8. Nur aus diesem Gesamtinhalte der Aussagen des Johannes über die Gottheit Christi läßt sich über die Tragweite des Prologs und der anderen Stellen des Evangeliums urteilen, welche von einer „Präexistenz" Christi reden. Es kann schlechthin nicht zweifelhaft sein, daß diese Präexistenz auch im johanneischen Gedankenkreise keinen selbständigen religiösen Wert hat, sondern einfach ein Hilfsbegriff für den an sich ganz anders orientierten Gedanken der Gottheit Christi ist. Der Glaube der Gemeine sieht in der geschichtlichen Persönlichkeit ihres Stifters die Offenbarung der göttlichen Motive und Zwecke, welche das menschliche Leben über die Unseligkeit und Unwahrheit des weltlichen Daseins erheben. Er ist für sie einesteils vollkommen identisch mit Gott; alles, was sie von Gott hat, hat sie in ihm und durch ihn; und sie weiß, daß sie Gottes wahres und volles Wesen in sich trägt. Anderseits aber weiß sie, daß er diese Gottheit in sich trägt als eine Offenbarung des einen wahren Gottes, daß er sie von diesem empfangen hat nach Gottes ewigem Liebeswillen, daß er sie nur durch ihn und in ihm hat. Für diesen Glauben bot sich den hellenistisch Gebildeten der einfache und angemessene Ausdruck in dem Logosbegriffe. Indem sie Christus als den fleischgewordenen Logos bezeichneten, drückten sie aus, 1) daß für den Glauben dieses geschichtliche Einzelleben als die fleischliche Erscheinung eines ewigen göttlichen Heilswillens in Betracht kommt; 2) daß die Offenbarung Gottes im Christentum die schlechthin vollkommene ist und zugleich mit aller früheren göttlichen Offenbarung, welche auf das Gottesreich hinweist, organisch zusammenhängt; 3) daß, was in Christus geschichtlichen Ausdruck fand, freilich nicht der eine wahrhaftige Gott ist, wohl aber dessen

ewige und ihm wesensgleiche Offenbarung, die Fülle seiner Motive und Zwecke, aus welcher die Welt und die Geschichte des Gottesreiches hervorgehen. Das wollte dieses Evangelium mit der Lehre von Christus als dem fleischgewordenen Logos sagen. Irgendwelches Interesse an dem Dasein dieses Logos vor der Fleischwerdung oder an der Art und Weise wie sich der Logos zu dieser geschichtlichen Person gestaltet hat oder wie er sich dem einen Gott gegenüber verhält, liegt ihm fern. Das Einzige, worauf es ankommt, ist das religiöse Interesse an dem Christentum als der vollkommenen und beseligenden Offenbarung Gottes. Daß der Logos in Christus fleischgeworden sei, ist ein Glaubensurteil der Gemeine auf Grund des in dem Werke Christi offenbar gewordenen und ihr geschenkten göttlichen Lebensinhaltes, der Liebe und Wahrheit und Herrlichkeit (V. 14. 16). Nicht das Kind in der Krippe, sondern der Herr, welcher sein Werk vollbringt, ist für die Gemeine der fleischgewordene Logos [1]).

Die Absicht des Prologes ist, die abschließende und vollkommene Herrlichkeit des Christentums auszudrücken. Moses und alle, welche auf der Stufe der vorchristlichen Religion standen, haben Gott weder gesehen noch erkannt. Sie haben nur die Aufgabe gehabt, von der vollkommenen Religion zu weissagen, und die provisorische Religion, das Gesetz, zu geben. Gottes wahre Motive konnten nur von dem offenbart werden, welcher selbst mit Gott eins und göttlichen Wertes ist, — und konnten nur thatsächlich offenbart werden (ἐγένετο). Nur in dem Leben Christi voll Liebe und Wahrheit sind Gottes Liebe und Wahrheit offenbar und zum Motive für die Menschheit der Gotteskinder geworden [2]). — Aber diese vollkommene Offenbarung schließt sich zur Einheit zusammen mit allem, was an echter Offenbarung vorher vorhanden war. Auch vor Christus schon sind die wahren Gotteskinder aus der Offenbarung desselben göttlichen Lebens hervorgegangen, welches in Christus erschienen ist. Schon Jesaias hat seine Herrlichkeit gesehen (12, 41), schon Abraham seinen Tag mit Freude be-

---

1) Vgl. Alexander Schweizer, Glaubenslehre (2. Aufl.) II, 70. — 2) 1, 14—18 (erkl. V. 15).

grüßt (8, 56 ff.). Das Christentum ist der Abschluß der Religionsgeschichte [1]). — Und als die vollkommene Offenbarung ist das Christentum der Abschluß aller Schöpfungs- und Weltzwecke Gottes selbst. Das Reich Gottes ist das Ziel der Welt. Was in Christus offenbar wird, das ist der gesamte Inhalt der ewigen Gotteszwecke und Gottesgedanken, aus welchen die Welt ward, in welchen sie ihre Wahrheit und ihren bleibenden Wert hat, — ohne welche sie das Reich der Finsternis und des Todes wäre, durch welche sie zum Reich des Lichtes und Lebens werden soll. Der ewige Logos selbst ist es, welcher in Christus weltliche, geschichtliche, Wirklichkeit gewonnen hat [2]). Diese dreifache Reihe von Gedanken wird im Prolog in dramatisch-synthetischer Weise nach der umgekehrten Reihenfolge entwickelt. Das Christentum als Logosreligion tritt aus der ebionitischen Enge heraus, ohne gnostisch den Zusammenhang mit seinem geschichtlichen Boden zu verlieren. Und mit größtem Nachdruck wird darauf hingewiesen, daß nichts ohne den Logos geworden und daß keine Zeit der Offenbarungsgeschichte ohne sein Wirken zu denken ist. Es giebt keine verborgenen Gotteszwecke mit der Welt, welche sich nicht in dem Reiche Gottes verstehen ließen. Es giebt keine wahren religiösen und ethischen Erscheinungen, die außerhalb der großen auf das Gottesreich hinführenden Offenbarungsgeschichte zu verstehen wären.

Was von dem Logos selbst gesagt wird, tritt als etwas Bekanntes, Unbestrittenes auf, wie es das ja auch für den Kreis der damaligen Bildung war. Der Logos, das in der Welt sich realisierende zwecksetzende Vernunftleben Gottes, in welchem sich also die eigensten Tiefen des Lebens Gottes erschließen, ist natürlich ewig und ist Gott, gleichen Wesens mit dem einen Gott. Sonst würde die in Christus gegebene Offenbarung wieder nur wie eine vorläufige und unvollkommene erscheinen. Insofern in ihm die wahren Zwecke Gottes enthüllt werden, ist er das Licht der Welt. Insofern er dem Weltlichen überweltlichen Inhalt giebt, ist er das Leben, und trägt das Leben in sich. Und insofern nur aus diesem sich offenbarenden Leben Gottes überhaupt

---

1) 1, 9—14. — 2) 1, 1—5 inkl. (6. 7. 8 sind auszuschließen).

eine Welt zu verstehen ist, ist er der Weltschöpfer. Er kann als zu Gott in Beziehung stehend gedacht werden (προς). Denn die göttlichen Motive und Zwecke, wie sie weltschaffend und offenbarend wirken, sind in Gottes ewigem Ratschlusse dem persönlichen Leben und Bewußtsein Gottes gegenständlich, so gut wie sie in ihm ruhen und von ihm ausgehen. Das mußte jeder Hellenist aus dem Ausdrucke verstehen; aber auch nicht mehr. Ob der Logos persönlich sei, ob er neben der Persönlichkeit Gottes selbständig gedacht werden könne, — das waren Fragen, welche nicht einmal die philosophische Schule aufwarf, geschweige denn die volkstümliche Sprache, welche diesen Logos einfach, wie alle wirkenden Mächte in der Weise des lebendig-persönlichen Wirkens schilderte. Nur darauf kam es hier an, daß das in Christus offenbarte Leben als nicht aus der Welt, sondern aus Gott stammend, als erfüllt von den schöpferischen und heilbringenden Motiven Gottes, als nicht erst aus der Zeit hervorgegangen, sondern als ewig in Gott ruhend und Welt, und Zeit bedingend erkannt würde, — daß das Christentum als das Ziel der Welt, die Erlösung als der Mittelpunkt der göttlichen Weltregierung und als Offenbarung des Welträtsels und seines göttlichen Zweckes verstanden würde. Und die ganze vorchristliche Offenbarungsgeschichte erscheint von da aus als der Versuch der weltschaffenden Weltvernunft, in der Menschenvernunft offenbar zu werden, als der Versuch der weltregierenden Gotteszwecke, in dem für diese Zwecke bereiteten Volke des Eigentums sich zu verwirklichen. Aber als ein im ganzen erfolgloser Versuch, der an dem der Welt zugewendeten und deshalb den Gotteszweck nicht verstehenden Sinne der Menschen scheiterte. Nur ein kleines Häuflein von Gotteskindern hat sich dieser Offenbarung erschlossen. Aber noch keine Gemeine. Noch keine göttliche Menschheit, in welcher diese Motive und Zwecke Gottes herrschend und sich weiter entfaltend wirken konnten.

Die christliche Gemeine hat von etwas Höherem Zeugnis abzulegen. Sie hat im Fleische, also in einem geschichtlich-irdischen Menschenleben, die ganze Herrlichkeit dieses in der Welt sich verwirklichenden zwecksetzenden Lebens Gottes geschaut. Den ganzen Inhalt von Licht und Leben, d. h. von Wahrheit und Liebe, in

welchem das ewige Wesen Gottes sich enthüllt. Die ganze Herrlichkeit, welche den göttlichen Zwecken als den weltschaffenden eignet (2, 11). Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Gestalt des irdischen Christus in diesem Evangelium gezeichnet. Christus soll wahrhaft σάρξ sein, — geschichtlich-menschliches Leben, mit seinen Affekten und Bedürfnissen. Das tritt uns mit deutlicher Absichtlichkeit bis in die kleinsten Züge entgegen [1]). Aber in seinem Wissen [2]) und in seinem Können [3]) soll die weltregierende Macht des sich offenbarenden Gottes uns entgegentreten. Sein Gebet ist mehr Bekenntnis als wirkliches Gebet [4]). Sein Kampf wird zu einer schnell vorübergehenden Trübung seines Gemütslebens, durch welche gleich wieder die ganze Hoheit des über der Welt stehenden und von ihrer Macht nicht berührten göttlichen Bewußtseins hindurchleuchtet [5]). Das hat die Gemeine aus ihm empfangen und in ihm geschaut, und so weiß sie, daß der eingeborene Gott [6]), daß die vollkommene Offenbarung Gottes in ihm sich menschlich ihr geboten hat. Christus ist die einzige wahre und volle Offenbarung Gottes. Er ist Gott in einem Sinne, wie kein anderer Menschensohn. Er ist der Logos in geschichtlich-weltlicher Erscheinung.

Wie ist der Logos Fleisch geworden? Jedenfalls nicht so, daß er, indem er als Menschenkind geboren ward, seine Gemeinschaft mit Gott aufgegeben hätte. Der irdische Christus ist in des Vaters Schoß, wie der Lieblingsjünger in dem seinigen [7]). Weil er nicht aus der Welt ist, lebt er auch in der Welt mit Gott und in Gott, im Himmel [8]), — und ist dort zuhause [9]). Seine Gottheit kommt dem irdischen Christus nicht wie eine Sache des Gedächtnisses zum Bewußtsein, als etwas Gewesenes, — sondern in der Form des Selbstbewußtseins, d. h. als Be-

1) 11, 35; 12, 27; 4, 6; 7, 41. — 2) 1, 49; 2, 25; 4, 18; 6, 64; 11, 11; 13, 11; 16, 30; 18, 4. — 3) z. B. 2, 6—11; 4, 50; 6, 1—14; 8, 59; 11, 43. — 4) 11, 42; 17. — 5) 12, 27; 13, 21. — 6) Hort. F. J. A. two dissertations 1) on μονογενὴς θεὸς in scripture and tradition (Cambr. and Lond. 1876) hat, wie ich meine, die Richtigkeit dieser Lesart bewiesen, vgl. Ad. Harnack, Theol. Litteraturzeitung ed. Schürer, 1876, S. 542 (Nr. 21). — 7) 1, 18; 6, 46 (13, 23). — 8) 1, 52. — 9) 3, 13.

wußtsein seines überweltlichen Wertes und seiner völligen Liebes- und Erkenntnißeinheit mit Gott.

Dennoch können Fleischesdasein und ewiges göttliches Sein sich auch wie Gegenwärtiges und Vergangenes gegenübergestellt werden. Indem Christus sich bewußt ist, nicht zu der Welt zu gehören, sondern den wahren Wert seiner Persönlichkeit in Gott zu haben, und indem er der vollen Offenbarung dieser seiner göttlichen Würde in der Verklärung entgegensieht, — muß die irdische Daseinsform ihm als unangemessen erscheinen gegenüber der ewigen Bedeutung seiner Person für Gott und in Gott. Christus weiß, daß er aus Gott ist und zu Gott geht. Und der Gedanke an den Widerspruch der zeitlichen Erscheinungsform mit dem ewigen Inhalte seines Lebens wird zum Bewußtsein davon, daß er in Gottes Rath von Ewigkeit eine Bedeutung und Herrlichkeit gehabt hat, die ihm geschichtlich erst in der Verklärung wieder zuteil wird (17, 5), daß er in Gottes ewigem Schöpfergedanken vor Abraham war, wie das Ziel vor dem Anfang (8, 58), — ja daß sein Weg zur Herrlichkeit nur eine Heimkehr ist zu dem Zustand, welcher sein eigener und ursprünglicher ist (6, 62 vgl. 13, 3; 16, 27). Was wir rein nach dem Gesichtspunkte der Qualität beurteilen, wird hier nach dem des Ursprunges hin ausgedrückt. Die Gewißheit, Gottes vollkommene Offenbarung zu sein, den Logos in menschlichem Leben und Lebenswerke zu verwirklichen, erscheint als Bewußtsein eines realen ewigen Lebens, für welches das geschichtliche Dasein nur ein beschränkter Ausdruck ist.

An zwei Naturen in Christus denkt auch Johannes schlechthin nicht. Das geschichtliche Menschenleben Christi mit seinem Offenbarungsinhalte, wie es jetzt verklärt weiter wirkt, ist der Logos Gottes in weltlicher Erscheinungsform. Was dem Auge des Fleisches als ein einfaches irdisches Menschenleben erscheint, das ist dem Auge des Glaubens die Offenbarung der ewigen Gottesgedanken. Nicht zwei Naturen sind in Christus. Sondern der für die Gemeine fortwirkende Inhalt dieses Menschenlebens und seiner Arbeit wird als die volle Gottesoffenbarung aufgefaßt. In dem menschlichen Leben und Wirken Christi (σάρξ) sieht der Glaube den göttlichen Wert und Inhalt. Und der göttliche Inhalt offen-

bart sich als menschlicher. Eine communicatio idiomatum, nicht eine unio naturarum tritt dem Glauben entgegen.

Wie sehr die johanneische Lehre von der Gottheit Christi auf religiösen, nicht auf metaphysischen Gesichtspunkten ruht, das sieht man daraus, daß der Logosbegriff ganz einfach in populärer Weise eingeführt wird, ohne daß irgendeine der sich aufdrängenden metaphysischen Fragen auch nur angedeutet würde. Und noch weniger ist auf die Frage nach der Art des Fleischwerdens des Logos aus dem Evangelium eine Antwort zu gewinnen. Dieses Lebenswerk ist die weltliche Offenbarung des Logos, — das ist alles, worauf es ankommt. Eine Erklärung dieses Glaubens durch ein Naturwunder der Entstehung Christi wird 1, 13 offenbar absichtlich abgelehnt [1]). Daß Gott den Menschensohn, in welchem seine Heilsgedanken vollkommen offenbar werden sollten, und den er deshalb vor der Welt geliebt und verherrlicht hat, aus der Kraft seiner Schöpferzwecke hervorrufen konnte, das wird einfach vorausgesetzt. Als geschichtliches Individuum ruht Christus wie alle Gotteskinder in dem Geheimnisse der Prädestination Gottes, an welches zu rühren keine echte Frömmigkeit sich getrieben fühlen wird. Die Gemeine weiß nur, daß die volle Offenbarung Gottes ihr beseligend und erleuchtend entgegengetreten ist, nicht in einem Säuglinge, in welchem sie ein Naturwunder anzustaunen hätte, — sondern in einer geschichtlichen Lebensarbeit für den höchsten Zweck voll Liebe und Wahrheit und voll von Kräften des weltregierenden göttlichen Lebens. Sie weiß, daß sie den Logos Gottes in ihm fleischgeworden schauen darf, d. h. daß sie die Gemeine der vollkommenen Religion ist und damit der Zweck der Schöpfung und der geistigen Geschichte der Menschheit, göttlichen Wertes durch die Gottheit dieses ihres Stifters, und der Verklärung und Weltüberwindung gewiß. Sie weiß, daß die von ihm ausgehenden Motive und Zwecke die göttlichen selbst sind, und daß der von ihm

1) Er ist *ἀμήτωρ* wie er *ἀπάτωρ* ist in diesem Sinne. Deshalb lauten seine Reden gegenüber seiner Mutter mit so absichtlichem Nachdrucke fremd, ihre Autorität ablehnend, sie in den Kreis der Gläubigen verweisend 2, 4; 19, 26 (*γύναι*).

kommende Geist der ewige Gottesgeist ist. Alle weiteren Fragen haben für die christliche Frömmigkeit keinen Wert, — und am wenigsten können Ausdrücke und Reminiscenzen aus der damaligen Popularphilosophie das Geheimnis der Gotteswirkungen anschaulich machen.

Kapitel XVIII.

Die neutestamentlichen Postulate für die Lehre von der Gottheit Christi.

1. Eine wirklich schriftgemäße Lehre von der Gottheit Christi, welche sich auf dem Boden des in der Schrift bezeugten Gesamtglaubens der ersten Christengemeinen an die Gottheit Christi haltend die eschatologische Auffassung dieser Gottheit einerseits, die Logoslehre anderseits als die Grenzen des dogmatischen Rechtes für diese Lehre ansieht, und nicht vergißt, daß eine christliche Lehre sich aus den alttestamentlichen, nicht aus philonischen oder stoischen Voraussetzungen verstehen lassen muß, wird folgende neutestamentliche Grundgedanken zu beachten haben.

Die religiöse Grundlage der Lehre von der Gottheit Christi bildet einzig und allein der Glaube an den göttlichen Charakter und Wert des im Reiche Gottes sich entfaltenden Lebens der Menschen. Die Gewißheit der Erkenntnis Gottes und seiner Liebeszwecke, die darauf gegründete Erfüllung des Lebens mit den Motiven des göttlichen Lebens, und die damit von selbst gegebene Freudigkeit eines über die Welt erhobenen und die Welt bedingenden ewigen Lebens, — diese Glaubenserfahrungen der Gemeine des Gottesreiches bilden den festen Boden für die Lehre vom Christus. Nicht das, was ihn von den Seinen unterscheidet, kann das innerste Wesen seiner Gottheit ausmachen, sondern was

ihn mit denselben verbindet, und was sie aus ihm empfangen. Seine Einzigkeit ruht in seiner Stellung, nach welcher er die Quelle und Bedingung dieses göttlichen Lebens für die Seinen, also die Offenbarung Gottes für sie ist.

Und die Glieder der Gemeine empfangen nicht etwa eine ihrer ursprünglichen menschlichen Anlage fremde Substanz oder Natur, indem sie aus der Welt in das Gottesreich eingehen, so daß neben ihrer „weltlich-menschlich" bleibenden Menschennatur eine göttliche Natur in ihnen wäre. Sondern sie empfangen die Kräfte und Motive des göttlichen Lebens (Geist) als menschlich in ihnen wirkende, und so wird ihre menschliche Natur zur göttlich-menschlichen, zum wahren Bilde Gottes, also zu dem, was sie nach der Idee der Schöpfung sein soll. Und dabei wird das Dasein in den Schranken des weltlichen Lebens wohl als ein dem Werte der neuen Persönlichkeit nicht angemessenes empfunden. Aber das göttliche Leben äußert sich, so lange dieses irdische Dasein dauert, keineswegs in der Verneinung der Bedingungen des weltlichen Lebens, sondern in der Geduld und Hoffnung gegenüber den Hemmungen, welche sie der Persönlichkeit auferlegen. So kann auch die Gottheit des Christus nicht darin bestehen, daß zwei Naturen in ihm verbunden zu denken wären. Vielmehr muß in ihm das menschlich-persönliche Leben mit göttlichem Inhalte erfüllt und damit ebensowohl göttlich als wahrhaft menschlich gedacht werden. Was die lutherische Kirche in dem genus majestaticum der communicatio idiomatum erstrebt, ist ganz nach dem Sinne des Neuen Testamentes. Eine neue geistige Menschheit, welche in ihrem Berufshandeln göttliche Kräfte und Motive in der Form des menschlichen Handelns wirksam macht, welche Gott und Mensch in einem ist, das ist's, was aus der neutestamentlichen Christologie folgt. Eine menschliche Persönlichkeit, welche in ihrem gesamten Berufsleben die Offenbarung Gottes für uns ist, und zwar seine volle Offenbarung, in welcher seine höchsten Zwecke und seine innersten Motive wirksam werden. Ein Menschenleben, welches schlechthin göttlicher Art und göttlichen Wertes ist, Weltziel und weltbeherrschend, und gerade damit erst das Menschenleben, welches, wahrhaft menschlich, den rechten Gedanken der Menschheit, zum Ausdrucke bringt. Ein Mensch,

in welchem Gott den Ausdruck seines Zweckes und Willens hat, — und welcher sich bewußt ist, diesen Zweck und Willen für die Menschheit zu offenbaren.

Darum kann der Glaubenssatz von der Gottheit Christi schlechthin nicht abgesehen von dem Heilandswerke des Christus festgehalten werden. Nicht von dem Kinde in der Krippe, nicht von dem Jüngling in Nazaret gilt der Glaube der Gemeine, daß dieser Mensch Gott sei. Er gilt von dem Heilande, welcher das Werk des Gottesreiches vollendet hat, und seiner Gemeine die Quelle des göttlich-menschlichen Lebens geworden ist [1]). Von da aus hat die Gemeine gewiß das Recht, auf den zureichenden Grund dessen zu schließen, was diese Persönlichkeit gewirkt hat und was sie für die Welt gewesen ist. Aber nur auf diesem Grunde darf sie Glaubenssätze erbauen. Fragen metaphysischen Interesses dürfen sie nicht berühren. Sie weiß einfach, daß die Gottheit des Christus ihn nicht hindert, dem einen Gott als seinem Gott gegenüberzustehen als ein frommes Kind der Menschheit und daß er alles, auch seine Gottheit, aus seinem Vater hat. Noch weniger können Fragen historischer oder physiologischer Art über die Entstehung eines derartig einzigartigen Menschenlebens für sie Bedeutung haben.

2. Die Gemeine hat den ihr im Reiche Gottes mitgeteilten göttlichen Charakter ohne Zweifel zunächst vorwiegend in der Form der Hoffnung auf Weltbeherrschung, also im eschatologischen Sinne, empfunden. Und so ist ihr Interesse an der Gottheit des Christus ebenfalls zunächst ein eschatologisches. Sie sieht diese Gottheit in der Stellung des auferstandenen Herrn zur Rechten Gottes, also als Teilhaber der weltregierenden Macht Gottes. Indem sie die Attribute der göttlichen Weltregierung, Allmacht, Gerechtigkeit und Weisheit, auf ihn überträgt, sieht sie ihre eigene Stellung als Ziel der Welt verbürgt. Sie denkt diese Gottheit als Gabe des einen Gottes, welcher auch Christi

---

1) Die Lehre von Jesus als dem Christus in ihrer Beziehung zu der geschichtlichen Behandlung des Lebens Jesu macht das im einzelnen verständlich.

Gott bleibt. Aber für sie decken sich die auf sie als das Weltziel gerichteten Wirkungen Gottes mit den Wirkungen des verklärten Christus. Und dieses Urteil ist vom rein religiösen Gesichtspunkte aus vollkommen motiviert. Für diesen kommt die Welt nur als Mittel für den höchsten Gotteszweck in Betracht. Also Christus erscheint schlechthin unbeschränkt als Weltherrscher, als Gott der Welt gegenüber. Und Interessen, welche außerhalb des religiösen Gesichtskreises liegend eine Einschränkung dieses Urteils hätte bewirken können, lagen für den geozentrischen Gesichtspunkt des Altertums überhaupt nicht vor, am wenigsten aber konnten sie für den Kreis der Christusgläubigen nach ihrem ganzen Denken und der Art ihrer Bildung in Frage kommen.

Dieser Gesichtspunkt ist dem gesamten Neuen Testamente eigen. Selbst bei Johannes fehlt er nicht, obwohl er dort am wenigsten betont ist. Er wird also ein integrierender Bestandteil der dogmatischen Aussagen sein müssen. Die Gemeine hat sich in der Person ihres Stifters ihre Stellung als Ziel der Welt zu vergegenwärtigen, ihn also als eins zu denken mit der die Welt auf den höchsten Zweck hinführenden Macht, Gerechtigkeit und Weisheit Gottes. Sie hat in dem Verklärten, der von den Schranken der Welt entbunden ist, diese göttlichen Eigenschaften für sie wirkend zu denken. — Aber so lange dieser eschatologische Gesichtspunkt der einzige ist, unter welchem der Glaube an die Gottheit des Christus in Betracht kommt, — wie das in der Dogmengeschichte in mehrfacher Weise der Fall gewesen ist, — so lange bleibt die Lehre doch, einseitig an die elementarste Form der neutestamentlichen Lehre sich haltend, unterhalb des wirklichen neutestamentlichen Glaubens.

3. Denn die weltbeherrschende und weltüberwindende Macht des Christus hat sich doch in ihrer wahren Herrlichkeit in dem Christuswerke gezeigt, welches mit dem Kreuzestode abschloß und in ihm seinen rechten Höhepunkt hat. Darauf ruht ja die Seligkeit der Gemeine. Dadurch hat er sie aus dem weltlichen Leben befreit und die Motive und Zwecke des göttlichen Lebens in sie hineingelegt. Dort liegt die Quelle ihres göttlichen Lebens, welches sie, ob auch noch in unangemessener Daseinsform, doch

schon wirklich in sich trägt (Geist). Dort also muß auch die Gottheit des Christus schon vorhanden gedacht werden, wenn auch in einer ihrem Werte noch nicht entsprechenden Erscheinung. Von der Gottheit des Verklärten muß der Glaube auf die Gottheit dessen zurückschließen, welcher das Christuswerk vollbracht hat, und muß in den Kräften, aus denen dieses Werk hervorgeht, das Wesen dieser Gottheit suchen, welches in der Macht, Weisheit und Gerechtigkeit des Weltherrschers dann eine entsprechende Offenbarung erhalten hat.

Der Glaube an die Gottheit Christi hat seinen schriftgemäßen Inhalt also daran zu erweisen, daß er die Motive und Zwecke, welche die Christuspersönlichkeit in dem Christuswerke offenbart hat, als Gottes eigene und vollständige Motive und Zwecke ansieht, welche als solche weltbeherrschende Macht und Weisheit in sich tragen. Diese der Gemeine erfahrungsmäßig zugänglichen Motive und Zwecke fassen sich zusammen in der Macht der Liebe, welche ohne weltliche Bedingungen und Schranken den Zweck der eigenen Persönlichkeit mit dem Zwecke aller, soweit sie sich von demselben Motive durchdringen lassen wollen, eins macht. Die Liebe, welche das eigene Leben an das Heil der Brüder setzt, ist die Offenbarung des höchsten auf diese Welt gerichteten Gotteszweckes. In ihrer Offenbarung ist die Welt überwunden. Und wer sie in sich trägt, trägt Gottes Leben und damit ewiges Leben in sich. Indem Christus diese Liebe zu dem sein ganzes Berufsleben bestimmenden Motive macht, und demselben alles weltliche Sein in sich zum Mittel hingiebt, ist er die Offenbarung Gottes, und der Ausgangspunkt des göttlichen Lebens für die Seinen.

Dieses Motiv der Liebe kann in einem menschlichen Leben nur als Offenbarung Gottes vorhanden sein. Es ruht für alle Glieder der Gemeine in der von Christus gegebenen Offenbarung des wahren Wesens Gottes. Es kann also in Christus nur auf die vollkommene Erkenntnis Gottes begründet gedacht werden, welche von Gottes Seite vollkommene Offenbarung voraussetzt. Also die Gottheit Christi wird in der Wahrheit und Liebe erkannt, die uns in seinem Werke entgegentreten, als vollkommene Erkenntnis des wahren Gotteswillens und als voll-

kommene Hingebung an diesen Willen d. h. an das große Liebeswerk, durch welches Gottes Wesen völlig offenbar, Gottes Liebeswille vollkommen verwirklicht wird auf Erden. In dieser Wahrheit und Liebe ist das ewige Leben gegeben, und sind die weltregierende Macht und Weisheit und Gerechtigkeit mitgesetzt. Aber sie wirken auf Erden nicht in einer die weltlichen Bedingungen des Erdenlebens ausschließenden weltlich-mächtigen Art, sondern in einer göttlich-mächtigen Art, welche diese Bedingungen überhaupt nicht berührt, — in der Weisheit der Berufsführung, in der Geduld und Zuversicht, welche die Welt überwindend sie zum Mittel machen, und gewiß sind, ihr Ziel zu sein.

4. So hat der Glaube Christus anzuschauen. Er sieht in dem irdischen Menschen göttlichen Inhalt; er weiß, daß Christus nicht der Welt angehört, sondern Gott. Und für ihn ist Christus als Gottes vollkommene Offenbarung schlechthin mit Gott identisch. Er sieht in der Verklärung des Erhöhten nur den angemessenen Ausdruck für die in dem Heilandswerke bewährte göttliche Hoheit des auf Erden Lebenden. Damit aber ist der Glaube in doppelter Weise vor ein Geheimnis gestellt, nach welchem diese geschichtliche Person ihre Erklärung in den Tiefen der Gottheit sucht.

Zuerst muß das irdische Dasein Christi gegenüber dem wahren Werte dieser Persönlichkeit als eine unangemessene Daseinsform empfunden werden. Das Urteil des Glaubens über Christus, das auch als das Urteil Gottes über ihn angesehen werden muß, kann nur in dem geistigen, die Welt beherrschenden und über ihre Schranken erhabenen Zustande des Verklärten eine dem Inhalt dieses Lebens entsprechende Existenz erkennen. Also in Gottes ewigem Rate wird die Person des Christus von Ewigkeit her mit der ganzen Herrlichkeit ausgestattet gedacht, welche sie geschichtlich nur auf dem Wege des Werdens, des Kampfes und des Leidens empfangen hat. Dieses Erdenleben erscheint somit als eine um des Christuswerkes, nicht um der Christusperson selbst willen, nötige demütige und entsagungsvolle Art des Daseins für Christus. Gott hat ihn, der von Ewigkeit vor ihm mit göttlicher Herrlichkeit ausgestattet war, nicht in dieser Herrlichkeit, sondern in der Niedrigkeit irdischer Knechtsgestalt verwirklicht.

Und Christus hat diese Gestalt getragen um seines Werkes willen.

Sodann läßt sich ein Menschenleben, welches seinem innersten Wesen nach Geist und nicht Fleisch ist, welches göttliche und nicht weltliche Motive verwirklicht, nicht aus den weltlichen Bedingungen erklären. Es ist ein Geheimnis und ein Wunder. Nur als Offenbarung des auf das Gottesreich gerichteten Gotteswillens, nur aus den Schöpferkräften des Geistes Gottes kann es verstanden werden. Nicht so, daß sich eine Leugnung der weltlichen Bedingungen, unter denen sonst ein Menschenleben wird, daraus ergäbe. Das hat nur eine schon entartende Richtung der ältesten christlichen Gemeine mißverständlich gemeint. Gott wirkt nicht wie die weltlichen Ursachen, also auch nicht mit ihnen kollidierend oder sie ersetzend, — und Naturprozesse haben mit sittlichen Ergebnissen nichts zu thun. Auch nicht so, als ob dieses Geheimnis und Wunder der Persönlichkeit Christi ihn schlechthin von den anderen Gotteskindern unterschiede. Denn im letzten Grunde liegt jede Persönlichkeit und ihre Entwickelung zum Reiche Gottes in dem Geheimnisse des ewigen Ratschlusses Gottes und in der Schöpfermacht seines Geistes verborgen. Aber der Glaube darf diese Person Christi nur als die Offenbarung des göttlichen auf die Welt gerichteten Heilswillens ansehen, und nur aus dem Wunderwirken des Geistes Gottes verstehen wollen.

Dieses doppelte Bedürfnis des Glaubens, welches aus der göttlichen Schätzung Christi folgt und mit der Anerkennung des Reiches Gottes als des höchsten Zweckes der Welt notwendig zusammenhängt, hat die neutestamentliche Theologie unter dem bestimmenden Einflusse der Sprach- und Denkweise des Altertums, speziell auch der hellenistischen Kreise, zu befriedigen versucht. Das Erdenleben Christi erscheint als das Eingehen eines ewigen göttlichen Lebens in die Formen und Schranken der Welt zum Zwecke des Heilswerkes, als eine Entleerung, ein Armwerden des Lebens, welchem göttliche Fülle und göttlicher Reichtum von Ewigkeit her eignen. Der Ursprung dieser menschlichen Persönlichkeit wird begriffen, indem man sie nach ihrem göttlichen Inhalte als identisch mit dem ewigen auf die Welt

gerichteten göttlichen Zweckgedanken erfaßt, in welchem Gottes innerstes Vernunftleben zur Offenbarung gelangt. Und dieses göttliche ewige Leben, diese sich offenbarende ewige Vernunft Gottes, erscheint wie man damals überhaupt geistige Kräfte und Wirkungen darstellte, wie ein persönlich und selbständig Wirkendes, welches frei und bewußt in die Schranken der Welt eingeht für das Heil der Welt und zur Verwirklichung seiner eigenen Zwecke. Wohl ist nirgends theologisch oder gar philosophisch die Frage nach der Persönlichkeit dieses göttlichen Lebens, nach seinem Verhältnisse zu dem einen Gott, nach der Möglichkeit seines Eingehens in weltliches Dasein, erörtert. Aber in volkstümlicher Rede erscheint es doch wie ein persönlich wirkendes, durch welches die Welt ward und welches in der Offenbarungsgeschichte als der sich offenbarende Gott gegenwärtig war. Und indem es mit dem Namen Logos im Sinne der damaligen Popularphilosophie bezeichnet wird, gewinnt sein Begriff mehr oder minder Konsistenz.

Daß solche Versuche, in kleinen Kreisen der christlichen Gemeine auftauchend, nicht beanspruchen können, den Gang der Dogmatik zu bestimmen, ist selbstverständlich. Sie sind Grenzbegriffe nach der Seite des spekulativen, von der biblischen Einfachheit in die Gebiete der Naturreligion sich verlierenden Denkens hin. Die Dogmatik hat nur die diesen Versuchen zugrunde liegenden religiösen Interessen zur Geltung zu bringen. Wenn das Christentum die vollkommene Religion ist, so ist Christus die Verwirklichung des höchsten schöpferischen göttlichen Zweckes in der Welt (λόγος, σάρξ). Wenn das Reich Gottes der höchste Zweckgedanke Gottes mit der Welt ist, so ist der in Christus offenbarte göttliche Zweck die Bedingung der Welt und das treibende Motiv aller wahren Gottesoffenbarung. Dann ist Christi irdisches Dasein gegenüber dem, was er in Ewigkeit in Gottes Ratschluß gewesen ist, eine für die Menschen ihm auferlegte Niedrigkeit, und Gottes schöpferischer auf menschliche Verwirklichung abzielender Zweckgedanke hat sich herabgelassen zu einer menschlichen Verwirklichung durch weltliche Schranken und Hemmungen hindurch. Das Geheimnis dieser Person aber ist für den Glauben nur erschlossen, wenn wir die Identität ihres

Lebensinhaltes mit dem innersten zwecksetzenden Leben Gottes selbst festhaltend und sie einfach als eine aus Gottes Liebesrat verständliche, und durch seine Schöpferallmacht verwirklichte, Offenbarung Gottes selbst in der ganzen Fülle seines auf die Welt bezogenen Lebensinhaltes verstehen.

Drittes Buch.

Das Dogma.

a) Die dogmatische Gewißheit der Lehre von der Gottheit Christi.

Kapitel XIX.

1. Aus der Geschichte unseres Dogma, wie aus seinen biblischen Grundlagen ergiebt sich ohne Zweifel, daß die Aussagen der christlichen Gemeine über den göttlichen Wert der Persönlichkeit ihres Stifters einzig und allein in religiösen Erfahrungen von dem wurzeln, was sie aus dieser Persönlichkeit zu empfangen sich bewußt ist. Sobald die Gottheit Christi vom Standpunkte des metaphysischen Interesses aus dargestellt ist, haben sich auch außerchristliche Elemente eingemischt, welche vorwiegend dem Gesichtskreise der Naturreligion entnommen, also nur geeignet waren, die Reinheit und Folgerichtigkeit des christlichen Glaubens zu beeinträchtigen. Und da unsere gegenwärtigen metaphysischen Voraussetzungen durch die vollständige Umwandlung ihrer psychologischen Grundlagen und die Umgestaltung der Weltanschauung sich schlechthin verschiedenartig von denen gestaltet haben, unter deren Voraussetzung die Kirche Christi einst ihr christologisches Dogma ausgebildet hat, so ist es klar, daß eine Neubildung dieses Dogma nur dann Aussicht auf Erfolg haben kann, wenn sie von jenen metaphysischen Formeln zunächst ganz absieht und sich wieder in das Glaubensinteresse vertieft, aus welchem das Bekenntniß der Gottheit Christi geboren ist, und

welches uns bei religiös-genialen Naturen, wie bei Luther, immer wieder in schöpferischer Macht entgegentritt.

Die ursprüngliche Gemeine Christi war jedenfalls am wenigsten dazu angelegt, den Glauben an die Gottheit Christi als ein Postulat ihres Gottesbegriffes zu empfinden. Ihr Gott war der eine schlechthin vollkommene und heilige persönliche Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde. Niemand konnte auf den Gedanken kommen, daß diesem Gott selbst ein Bedürfnis innewohne, sich in der Form des geschaffenen Lebens zu verwirklichen. Und er blieb für den Glauben der Christen auch Jesu gegenüber der eine allein wahre Gott, der Gott und Vater Jesu Christi. Wenn sie von dem absahen, was ihnen thatsächlich in Christus zuteil geworden war, also von dem in Christus auf sie gerichteten Offenbarungs- und Liebeswillen Gottes, dann konnten sie keinerlei Veranlassung haben, in der menschlichen Gestalt Jesu etwas anderes zu sehen, als eine hervorragende menschliche Persönlichkeit, welche trotz aller ihrer Vollkommenheit diesem Gott gegenüber doch Kreatur blieb, ihm zu Gehorsam und Anbetung verpflichtet. Und auch wir könnten vonseiten des Gottesbegriffes unmöglich dogmatisch zu der Lehre von der Gottheit Christi gelangen. Denn selbst wenn wir eine ewige Notwendigkeit der Selbstoffenbarung in Gott voraussetzen und dieselbe in Christus ausschließlich und vollkommen verwirklicht denken wollten, so würde die Person Christi doch, solange wir sie nicht als den Ausgangspunkt für die Offenbarung Gottes in seiner Gemeine dächten, ganz ohne dogmatische Bedeutung für uns sein. Ja es würde uns an jeder Möglichkeit fehlen, den göttlichen Inhalt dieser Person uns überhaupt zur Wahrnehmung zu bringen. Denn sie wäre für uns eben keine Offenbarung Gottes, sondern nur eine neue Form seiner Verborgenheit. Also auch wenn eine Gottheit Christi vorhanden wäre, hätten wir über sie nichts auszusagen, solange sie keine Beziehung zu dem Werke am Gottesreiche in der Menschheit hätte. Denn eine solche Gottheit Christi läge ganz außerhalb unserer religiösen Erfahrungen. Es muß also durchaus abgelehnt werden, den christlichen Glauben an die Gottheit Christi auf spekulative Weise aus dem Gottesbegriffe abzuleiten.

Eine Gottmenschheit, welche sich auf diesem Wege gewinnen

ließe, bliebe entweder ein Idealbild ohne geschichtliche Wirklichkeit, oder sie würde, als in einem einzelnen Menschen vorhanden, nur für die Phantasie, nicht für die Religion zugänglich sein, also nicht in die Dogmatik, sondern in die Mythologie gehören.

2. Ebenso wenig aber gelangen wir zu dem wirklichen Glauben an die Gottheit Christi, wenn wir von der menschlichen Einzelpersönlichkeit Jesu ausgehen und dieselbe ohne Rücksicht auf ihr Lebenswerk und auf den Charakter der durch dasselbe hergestellten Gemeine unter dem Eindrucke ihrer einzigartigen Schönheit und Vortrefflichkeit betrachten. Denn so lange man nicht an die göttliche Bedeutung der von Jesus ausgehenden Menschheit denkt, muß Jesus entweder bloß ein Gegenstand der geschichtlichen Betrachtungsweise bleiben, also „ungläubig" aufgefaßt werden als ein hochbedeutsames Individuum unter den anderen. Oder, wenn man die Verpflichtung, diese Persönlichkeit als göttliche zu verehren, als eine einmal traditionell überkommene achten und anerkennen will, so muß man Christus als ein schlechthin singuläres, über jeden Zusammenhang mit uns und jedes Verständnis unserseits hinausgehobenes Wesen, also als ein Rätsel ansehen. Und selbst wenn uns auf wunderbare Weise die richtigen Formeln für die Schätzung dieser Persönlichkeit zugänglich gemacht würden, so würden dieselben für unseren Glauben völlig unfruchtbar bleiben, — wie dies ja inbezug auf das Dogma von Christi Gottheit und seinen zwei Naturen erfahrungsmäßig bei der ungeheueren Mehrzahl seiner Bekenner der Fall ist. Christus würde höchstens die theologische Neugierde reizen, wie ein Engel oder ein anderes unserem Verständnisse entzogenes überweltliches Wesen. Das religiöse Leben aber, welches mit dem Göttlichen nur zu thun hat, sofern dasselbe uns wirkend zugewendet ist, müßte sich ihm gegenüber völlig gleichgültig verhalten. So könnten Formeln, in welchen der Wert einer solchen Persönlichkeit ausgedrückt wäre, vielleicht eine Kirche befriedigen, für welche wie für die griechische das Dogma wesentlich Sakrament und Reliquie ist. Aber die Kirche der Glaubensgerechtigkeit, welche ein persönliches Aneignen des Glaubensinhaltes, nicht eine gehorsame Beugung unter liturgische Formeln fordert, müßte aus einer solchen Lehre von Christi Gottheit herauswachsen, und sie entweder als ein unfruchtbares

Besitztum aus bloßer Pietät weitertragen, — oder sie abwerfen und zur bloß geschichtlichen, also ungläubigen, Betrachtung Jesu übergehen.

Schon der Widerspruch gegen die heilige Schrift müßte eine derartige Behandlung des Glaubens an die Gottheit Christi verurteilen. Denn die Gottheit des Christus ist ja im Alten Testamente nicht etwa die geheimnisvolle Voraussetzung, aus welcher sich der Glaube an den göttlichen Charakter der Gemeine des Reiches Gottes gebildet hat, — sondern sie geht selbst erst von der Bedeutung dieser Gemeine, als der Trägerin des offenbarten Zweckes Gottes aus. Und sämtliche neutestamentliche Schriften gründen den Glauben an die Gottheit Christi auf das, was er in seiner Gemeine verwirklicht und für sie gethan hat. Die Erhebung seiner Persönlichkeit über das Zufällige und bloß Geschichtliche gründet sich für die neutestamentlichen Schriftsteller nicht darauf, daß sie in seiner von ihrem Lebenswerke abgetrennt gedachten Persönlichkeit die Beweise einer schlechthin einzigen und überweltlichen Herrlichkeit finden. Sondern weil das Werk der Gründung der Gemeine Gottes als das eine vollkommene Gotteswerk erkannt wird, welchem alle Welt als Mittel zu dienen hat, als der Weltzweck und der Weltgrund, so tritt der Vollbringer dieses Werkes, der Christus, als Weltmittelpunkt, Weltziel und Weltgrund aus der geschichtlichen Betrachtungsweise in die religiöse über.

Eine Neigung zu der eben zurückgewiesenen Auffassung des Glaubens an die Gottheit Christi wird allerdings überall da vorhanden sein, wo man das Besondere der christlichen Frömmigkeit in der individuellen, gefühlsmäßigen Beziehung des Einzelnen zu Jesus als einer rein individuell gefaßten Persönlichkeit sieht. Denn da wird Jesus als eine von seiner Gemeine und seiner geschichtlichen Lebensarbeit losgelöste einzigartige Persönlichkeit in Betracht gezogen. Aber diese sentimentale Art der christlichen Frömmigkeit widerlegt sich selbst. Denn indem sie doch das Hauptgewicht auf die Wunden Jesu legt, giebt sie deutlich zu erkennen, daß der „lebendige" Christus, auf welchen sie sich bezieht, in Wahrheit nur das in der Phantasie reproduzierte Bild des auf Erden lebenden und wirkenden Jesus ist. Und sie verrät ihren Widerspruch gegen die gesunde Art der Frömmigkeit deutlich genug. Denn der ver-

klärte Herr wird unter dem Bilde einer über die Schranken der Zeit und des Raumes erhobenen irdischen Persönlichkeit vorgestellt. Damit aber verliert der Glaube völlig den festen Boden der frommen Erfahrung und verflüchtigt sich zu Phantasiebildern. Und man sucht ein persönliches Verkehrsverhältnis zu Jesu. Aber sobald dasselbe verwirklicht gedacht wird, muß die Ehrfurcht der Reichsgenossen vor ihrem Könige schwinden und sich in eine Vertraulichkeit von zweifelhaftem religiösen Werte umsetzen, in welcher die Bedingungen der göttlichen Schätzung Jesu im Grunde vollständig verloren gehen. Denn eine Verkehrsgemeinschaft dieser Art findet nur unter Gleichen statt. Endlich aber würde diese Auffassung folgerichtig dazu führen müssen, das Alte Testament aus dem Kanon zu entlassen, d. h. das Christentum gnostisch von seinem geschichtlichen Boden abzulösen. Denn mit der alttestamentlichen Frömmigkeit und mit der Hoffnung des Alten Testamentes auf die Vollendung des Gottesreiches läßt sich die Vorstellung schlechthin nicht vereinigen, daß das einzelne Glied der Gemeine sein religiöses Verhältnis zu Gott und seine Heilsgewißheit, also seine religiöse Freiheit und Seligkeit, durch einen derartigen Verkehr mit dem für sich zu betrachtenden Christus zu sichern und zu befriedigen habe. Die Glieder der Gemeine des Gottesreiches besitzen ihre Freiheit und Seligkeit als Glieder der Gemeine und verhalten sich zu dem Christus wie die Reichsgenossen zu dem das Reich repräsentierenden und die Ordnungen desselben vertretenden Könige, nicht wie zu einem Gegenstande individuellen Verkehrs oder zu dem, welchem gegenüber sich eine besondere Art von Frömmigkeit zu entfalten hätte.

3. Der Glaube an die Gottheit Christi entsteht aus dem Bewußtsein der Gemeine von dem ihr mitgeteilten und sie von der weltlichen Menschheit trennenden überweltlichen Charakter. Aus den Wirkungen, welche von dieser Persönlichkeit auf sie ausgegangen sind, schließt sie auf den Wert derselben. Je klarer sie den Unterschied zwischen der Menschheit des Reiches Gottes und der weltlichen Menschheit versteht und erfährt, desto klarer wird ihr deshalb die Bedeutung dessen werden, durch welchen die Menschheit des Reiches Gottes aus der weltlichen Menschheit geworden ist. Je mehr sich das Bewußtsein dieses Unterschiedes

verdunkelt, desto mehr wird auch das Interesse des Glaubens an Christi besonderer religiöser Würde sich verdunkeln [1]). Mit vollem Rechte weist Schleiermacher [2]) darauf hin, daß die Aussagen über die besondere religiöse Würde Christi sich durchaus nach dem Maße dessen gestalten müssen, was von seinen Wirkungen ausgesagt wird. Denn „es ist vergeblich, dem Erlöser eine höhere Würde beizulegen, als die Wirksamkeit, die ihm zugleich zugeschrieben wird, erfordert, indem aus dem Überschusse der Würde doch nichts erklärt wird, — und ebenso, ihm eine größere Wirksamkeit zuzuschreiben, als aus der Würde, die man ihm zugestehen will, folgen kann. Denn was aus dem Überschusse von Wirksamkeit folgt, kann doch nicht in demselben Sinne, wie das andere auf ihn zurückgeführt werden." Darum ist es durchaus verfehlt, die Aussagen über die Gottheit Christi aus seinem „Selbstbewußtsein" ableiten zu wollen, soweit sich dasselbe nicht mit dem Bewußtsein seines Erlöserberufes deckt. Ein Bewußtsein, welches Jesus nur für sich selbst gegenüber seinem Vater gehabt hätte, und aus welchem ihm keine Impulse zu seinem Berufshandeln erwachsen wären, würde schlechthin außerhalb unserer Glaubensaussagen liegen. Ja die Annahme eines solchen Bewußtseins würde die Voraussetzung einschließen, daß Jesus entweder der Fähigkeit oder des Liebeswillens ermangelt hätte, den Seinen völlig offenbar oder nach seinem ganzen Wesen für sie wirksam zu werden, würde also die Grundvoraussetzung des Glaubens an ihn als den Heiland vernichten. Überhaupt aber ist das Selbstbewußtsein einer anderen Persönlichkeit gerade das für uns schlechthin Unmeßbare, wenn nicht die Offenbarung dieses Selbstbewußtseins zur berufsmäßigen Thätigkeit wird. Dann aber handelt es sich um die Berufsthätigkeit des darstellenden oder bildenden Handelns, und die Frage stellt sich natürlich ganz anders.

4. Als die allgemeine Grundlage des Glaubens an die Gottheit Christi können wir die christliche Überzeugung bezeichnen, daß die Gemeine des Reiches Gottes das Produkt der persönlichen zweckvoll auf sie gerichteten Wirkungen Jesu und abgesehen von

---

1) Pelagianische und ebionitische Strömung bedingen sich gegenseitig. — 2) § 92. 2.

diesen Wirkungen überhaupt in der weltlichen Menschheit nicht zu verstehen, — und daß der Gemeingeist, welcher diese Gemeine trägt und ihr ihre Besonderheit giebt, ein Geist schlechthin überweltlicher Art, der Geist Gottes selber ist. Ohne die erste Annahme würde der Rückschluß von der Gemeine auf Christus ein nicht genügend begründeter sein. Ohne die zweite würde nicht zu verstehen sein, warum der Stifter der Gemeine nicht bloß als ein innerhalb der weltlichen Maßstäbe hoch zu erhebendes Wesen, sondern als Gott zu schätzen sein sollte. Aber beide Voraussetzungen sind innerhalb des Christentums nicht kontrovers. Wer einer derselben grundsätzlich widerspräche, der würde sich ja überhaupt den Glaubenserfahrungen entziehen, welche den Menschen zu einem Gliede der christlichen Gemeine machen. Innerhalb der christlichen Gemeine kann es nur darauf ankommen, diese beiden Annahmen näher wissenschaftlich zu bestimmen, um dadurch einen genaueren Eindruck von der Bedeutung der Lehre von der Gottheit Christi für den christlichen Glauben zu gewinnen.

5. Nur wer die Gottheit Christi im Zusammenhange mit der Gottheit seiner Gemeine auffaßt, d. h. sie als ein religiöses Urteil über die Bedeutung der Person Christi in ihrem Berufswerke ansieht, kann der ursprünglichen biblischen Anlage der Christologie gerecht werden und kann eine wirklich lebendige, nicht auf überlieferte Formeln oder aus dem Zusammenhange gerissene Bibelstellen gestützte, religiöse Überzeugung von diesem Glaubenssatze haben. Vor allem aber vermag nur er es, die ethische und die religiöse Würdigung der Person Jesu einheitlich und zusammenstimmend festzuhalten. So lange man die Person Christi von ihrem einzigartigen Werke isoliert, können beide Betrachtungsweisen nicht mit einander stimmen. Entweder wird man von der religiösen Schätzung der Person ausgehen. Aber dann wird man an jedem ethischen Verständnisse derselben verzweifeln müssen. Denn eine Persönlichkeit, die auch abgesehen von ihrem Lebenswerke schon als Gott beurteilt wird, fällt damit notwendigerweise außerhalb jeder wirklich ethischen Beurteilung. Was sie vollbringt, das muß unter den Gesichtspunkt der göttlichen Allmachtwirkung fallen, kann also ebenso wenig ethisch genannt werden, wie die Schöpferthaten Gottes. Und ein Lebenszweck, welcher

unter den Gesichtspunkt der Pflicht, des Berufes fällt, kann für eine solche Persönlichkeit immer nur ein willkürlich übernommener sein. Er ist niemals für sie wirklich Beruf und Pflicht. Darin liegt die relative Wahrheit der so hartnäckig in der Kirche wiederkehrenden Ansicht, daß Christus ex-lex, und daß seine obedientia activa, d. h. seine sittliche Lebensführung nur als stellvertretend anzusehen sei. Die absolute Verwerflichkeit dieser Ansicht ist gegenwärtig nicht mehr streitig. Aber sie ist die notwendige Folge der ganzen unrichtig angelegten Auffassung der Gottheit Christi.

Oder man wird von der ethischen Schätzung der irdischen Persönlichkeit Jesu ausgehen. Dann aber wird man zunächst einfach eine pflichtmäßig arbeitende Persönlichkeit menschlicher Art finden, die nach menschlichen Gesichtspunkten und mit menschlichen Mitteln wirkt. Und dieser gegenüber wird es so unverständlich erscheinen, ihr das Prädikat der Gottheit beizulegen, daß man dasselbe entweder einfach beiseite schiebt, oder es zur bloßen Redensart herabsetzt, oder, um es festzuhalten, eine zauberhafte Verwandlung der göttlichen Persönlichkeit voraussetzen muß, welche es möglich macht, von ihrer Gottheit für die Beurteilung ihres thatsächlichen Lebens abzusehen. In jedem Falle verliert man die religiöse Bedeutung dieser Gottheit. Denn dann gelangt dieselbe erst in dem Zustande der Verklärung zur Wirksamkeit, also da, wo jede Erfahrungsanalogie zwischen uns und Christus aufhört, — d. h. sie wird aus dem Gebiete des Glaubens in das der Phantasie übertragen.

Ganz anders wenn wir von der Thatsache der in Christus hergestellten göttlichen Menschheit ausgehen [1]). Dann vermögen wir das ganze Leben Jesu zunächst unter dem ethischen Gesichtspunkte zu begreifen, wie er selbst es begriffen hat. Was er gethan hat, war seine Pflicht im höchsten sittlichen Sinne des Wortes. Er hat in der Form einer besonderen Arbeit an der allgemein menschlichen Aufgabe, also in der Form eines Be-

1) Dieser Gegenstand ist bei Rückert, Theologie ed. 1851, § 49 ff., vorzüglich aber bei Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 385—394 behandelt.

rufes, seine pflichtmäßige Leistung der Lebensführung vollzogen. Die gegen diesen Beruf und seine Forderungen sich richtenden Interessen des individuellen Sonderlebens hat er als versuchende erkannt, nicht als solche, denen zu folgen er persönlich berechtigt gewesen wäre. Sein Handeln und Leiden kann unter dem Gesichtspunkte des Gehorsams gegen Gott verstanden werden. Das Leiden, welches er erfuhr, und welches im Kreuzestode seinen vollen Ausdruck findet, hat nicht vermöge der Summe der ihm widerfahrenden Unlust Bedeutung. In diesem Sinne wäre es nicht seine persönliche Leistung, sondern ein Widerfahrnis, welches auch ganz unsittlich Gerichtete mit ihm teilen. Es hat nur Bedeutung als sittliche That Jesu, als Bethätigung der Freiheit und Stetigkeit seines Willens gegenüber dem Berufe, welchen er vollzog. Und es kann in diesem Sinne zunächst nur unter den Gesichtspunkt der Pflicht fallen. Denn jedes wirkliche Pflichturteil wendet die allgemeinen Pflichtgrundsätze so an, wie sie sich durch die besonderen Aufgaben, Fähigkeiten und Verhältnisse näher bestimmen. — Und vom richtigen ethischen Standpunkte aus hat man überhaupt die Wahnvorstellung abzuweisen, daß jemand mehr thun könne als seine Pflicht [1]). Denn entweder ist solche scheinbar über die Pflicht hinausgehende Leistung eine willkürliche Abweichung vom pflichtmäßigen Handeln, bleibt also unterhalb der Pflicht und ist unsittlich. Oder sie ist nur das pflichtmäßige Handeln unter besonderen Bedingungen, bei ungewöhnlichen Aufgaben und Anlagen. So ist es unzulässig, in Jesu Lebensarbeit irgendetwas zu finden, was sich nicht unter den Gesichtspunkt der sittlich-pflichtmäßigen Berufsleistung stellen ließe. Und so hat Jesus selbst sein Handeln aufgefaßt, im religiösen Gehorsam gegen Gott und in heiliger Strenge sittlicher Pflichterfüllung.

Aus dieser ethischen Auffassung Jesu selbst aber ergiebt sich die religiöse. Die Gemeine des Reiches Gottes weiß sich aus dem Berufshandeln Jesu hervorgegangen, und erkennt dieses Berufshandeln als ein absichtsvoll auf sie gerichtetes und den ganzen Inhalt der berufsmäßigen Lebensthätigkeit Jesu ausschließlich ausfüllendes. Mit Recht hat Rückert darauf hingewiesen, daß

---

1) Darum ist auch der Begriff des Verdienstes abzuweisen.

schon allein die Abendmahlsworte Jesu der genügende geschichtliche Beweis dafür sind, daß er seinen Tod nicht als Schicksal, sondern als That, und nicht für sich oder seine Sonderzwecke, sondern für das Gute an sich gewollt hat. Aber das ganze Berufsleben Jesu würde ja überhaupt schlechthin unverständlich sein, wenn wir nicht die Herstellung der Gemeine des Gottesreiches als seinen klar gewollten und ausschließlichen Lebenszweck annehmen. Jesus hat sich, seitdem er überhaupt mit freiem Entschlusse ein selbständiges Lebenswerk übernehmen konnte, mit Ausschluß aller anderen Berufsarten diesem Lebenszwecke geweiht. Sein früheres Leben, durch die Taufe abgeschlossen, erscheint in dem Lichte der Vorbereitung zu seinem eigentlichen Lebenswerke. Er hat in der Form des prophetischen Handelns die königlich-priesterliche Arbeit der Herstellung der Gemeine Gottes vollbracht. Also der Lebenszweck, in welchem Jesus seinen persönlichen sittlichen Zweck, seine Befriedigung und Seligkeit erstrebt hat, ist der schlechthin einzigartige Zweck, der sich auf die Herstellung der Gemeine Gottes richtet.

Diese Gemeine aber weiß sich in ihrem Unterschied von der weltlichen Menschheit als die dem höchsten Willen Gottes mit der Welt entsprechende. Wenn sie auf den thatsächlichen Zustand ihrer einzelnen Glieder sieht, wird sie dieses Urteil allerdings nicht fällen können. Aber wohl wenn sie auf den in ihr waltenden Geist, auf das Prinzip, welches sie trägt, hinblickt. Sie weiß sich von dem Geiste Gottes selbst getragen, also von den Motiven und Trieben, welche dem Leben Gottes selbst entsprechen. Die Liebe, welche das Prinzip des gemeinsamen Handelns in ihr ist und sie von der Welt unterscheidet, ist Gottes eigenes Wesen. Er ist die Liebe. Also in dem Gemeinschaftsuchen im höchsten persönlichen Zweck wird Gott wahrhaft verstanden. Und so ist der Geist, welcher die Gemeine trägt, zugleich der Geist der Wahrheit, d. h. der Geist, in welchem Gott so erkannt wird, wie er sich selbst erkennt. Gottes Leben wird in der Gemeine in menschlichem Leben offenbar.

In diesem Selbstbewußtsein der Gemeine Christi liegt aber zugleich die Gewißheit, das letzte Ziel Gottes mit der Welt, das

Gute schlechthin zu sein. Wenn Gott die Liebe ist, so muß die Liebesgemeinschaft der geistigen Persönlichkeiten nicht bloß ein Zweck für ihn sein, sondern sein Zweck schlechthin. Die geistig-sittliche Gemeinschaft an sich, d. h. die Liebesgemeinschaft, erscheint als der göttliche Zweck selbst, welcher mit dem Zwecke der Welt eins ist. Sie erscheint als die Gemeinschaft der Wahrheit, d. h. als die vollkommene Offenbarung des Wesens und Willens Gottes. Wenn Gott die Liebe ist, so muß sein Selbstzweck (gloria Dei) eins sein mit dem Weltzweck (beatitudo). Als die volle Offenbarung Gottes und der Selbstzweck Gottes aber gehört die Gemeine nicht mehr zur Welt, obwohl sie in der Welt verwirklicht ist. Sie ist nicht mehr „aus der Welt", sondern hat überweltlichen Wert. Sie ist zum „Himmelreich" geworden, d. h. zu einer Organisation von ewigen, bleibenden und von Zeit und Raum nicht mehr veränderten oder beschränkten, übersinnlichen Wesen. Ihre Herstellung ist also die Vollbringung des Gotteswerkes selbst, die geschichtliche Offenbarung des ewigen Gotteswillens.

Sobald Jesus in seinem einzigartigen Berufswerke als Christus, also als der König des Gottesreiches, beurteilt wird, — muß die ethische Auffassung seiner Persönlichkeit in die religiöse übergehen. Denn was ethisch angesehen eine persönliche Berufsleistung ist, das erscheint dann als das Vollbringen des Werkes Gottes selbst, als die Offenbarung des ewigen Willens Gottes in geschichtlichem Lebenswerke. Die Hingabe der ganzen Persönlichkeit mit ihren individuellen Trieben und Neigungen an das Gotteswerk selbst, an das Gute schlechthin, dieses einzigartige Gott allein wohlgefällige Opfer des ganzen Lebens an Gottes Zweck, enthebt die Persönlichkeit Jesu der bloß geschichtlichen und ethischen Beurteilung und läßt sie zum Religionsgegenstande werden. Aber diese Folgerung ist natürlich nur eine Folgerung des Glaubens, und kann niemals der ungläubigen Geschichtswissenschaft erwiesen werden. Denn wenn man in der christlichen Gemeine des Gottesreiches nicht das Ziel der Welt, in der Liebe nicht das Wesen Gottes, in der sittlichen Gemeinschaft nicht das schlechthin Gute und der Welt an Wert schlechthin Überlegene sieht, — wird man immer dabei stehen

bleiben können, Jesu Lebenswerk nur als eine hervorragende sittliche Leistung in einem edlen Berufe zu charakterisieren.

Diese religiöse Beurteilung der Person Jesu tritt uns auch als seine eigene entgegen. So wenig Gewicht Jesus auf seine eigene Persönlichkeit, abgesehen von dem Reiche Gottes, gelegt hat — weist er doch nirgends auf die individuellen Zusammenhänge seines Lebens und auf die Jahre seiner Existenz vor seinem amtlichen Auftreten hin —, so entschieden stellt er sich als den Christus über alle Maßstäbe menschlicher Größe und Bedeutung hinaus [1]), verlangt für seine Persönlichkeit die Hingabe und Aufopferung, welche die Sache des Gottesreiches, das Gute selbst, beanspruchen kann [2]), und weiß, daß das rechte Verständnis seines Wertes nur Gott offenbar ist und nur im Glauben, also religiös, den Menschen erschlossen werden kann [3]). Er will die höchste und unumstößliche Norm für das Leben der Gemeine sein. Er will ihr das rechte Prinzip und den rechten Geist mitteilen [4]). Also vermöge seines einzigartigen Lebenswerkes verlangt er die religiöse Beurteilung seiner Persönlichkeit, d. h. die Anerkennung seiner Gottheit. Denn nur das Göttliche darf von uns religiös angeschaut werden. Daß aber Jesus sich das Prädikat der Gottheit nicht selbst ausdrücklich beigelegt hat und beilegen konnte, ist selbstverständlich. Denn als ein frommer und in sittlicher Arbeit stehender Mensch konnte er selbst das Bewußtsein seiner göttlichen Bedeutung persönlich nur in der Form der seligen Gemeinschaft mit Gott empfinden, nicht in einer Weise, welche das Verhältnis frommer Abhängigkeit von Gott hätte in Frage stellen können.

Mit Notwendigkeit aber muß die Gemeine selbst die religiöse Beurteilung dieser Person durch das Prädikat der Gottheit Christi vollenden. Für sie ist die sittliche Lebensarbeit Christi eins mit dem Gotteswerke schlechthin, in welchem sich Weltschöpfung und Weltregierung erst verstehen lassen. Also das

1) Matth. 11, 11; 12, 8; 9, 2 ff.; 26, 53; vgl. 5, 21 ff. — 2) Matth. 5, 10. 11; 10, 18—22. 37. 39; 12, 30; 18, 6. — 3) Matth. 11, 25 ff. — 4) Matth. 18, 20; 13, 38. 41; 28, 19 f.; 10, 3; 25, 31 ff. (Luk. 21, 15).

Wirken Christi, als die erfolgreiche Verwirklichung des höchsten Gotteszweckes, ist für sie die Offenbarung der dem Zwecke Gottes innewohnenden weltschaffenden und weltregierenden Macht. Der persönliche Gesamtwille des Menschen Jesus, wie er in seinem Lebenswerke zum Ausdrucke kommt, ist eins mit dem persönlichen Gesamtwillen Gottes. Der Inhalt der Persönlichkeit Jesu, wie er in seinem Berufe, vor allem in seinem Tode offenbar wird, ist die Offenbarung des göttlichen Lebensinhaltes. Der Geist, welcher von ihm ausgeht, ist Gottes eigener Geist. Die Gemeine fühlt ihr Verhältnis zu Gott durch ihr Verhältnis zu ihm bestimmt, fühlt sich der von ihm ausgehenden Lebensnorm als der göttlichen schlechthin unterworfen. Also er steht ihr als vollkommene Offenbarung Gottes und mit göttlicher Autorität gegenüber. Sie hat Gott nur in ihm, und in ihm nichts als göttliches Leben. So kann sie das Bewußtsein von ihrer eigenen göttlichen Bedeutung nicht festhalten ohne die Person Christi religiös zu beurteilen, indem sie derselben das Prädikat der Gottheit beilegt. Was in diesem zunächst noch ganz unbestimmt gebrauchten Prädikate näher enthalten ist, das läßt sich nur bestimmen, wenn man die Art und Weise, wie die Gemeine ihr eigenes göttliches Wesen auffaßt und wie sie es durch Christus bedingt weiß, näher untersucht.

---

1) Die Gewißheit des Glaubens an die Gottheit Christi kann weder aus spekulativen Aussagen über das Wesen Gottes noch aus einer Betrachtung der Person Jesu abgesehen von ihrem Werke und von dem Werte der aus ihm hervorgehenden Gemeine entspringen. 2) Sie ruht auf dem Bewußtsein der Gemeine von dem göttlichen Werte des in ihr waltenden und sie bestimmenden Geistes und auf der Gewißheit, daß dieser Geist die Frucht des auf sie gerichteten gesamten Lebenswerkes Christi ist. 3) Nur so läßt sich die ethische und die religiöse Schätzung Jesu vereinigen und die religiöse Beurteilung

seiner Person als notwendiges Ergebnis der richtigen ethischen Würdigung seines Lebenswerkes verstehen. Die Gottheit Christi beruht auf der Einheit seines persönlichen Lebenswerkes mit dem Gotteswerke selbst.

Kapitel XX.

1. Der Glaube der christlichen Gemeine an die Gottheit ihres Stifters hat sich unabhängig von der genaueren theologischen Art und Weise entfaltet und befestigt, in welcher sie die ihr vermittelte Vergebung der Sünden und die in ihr vorhandenen Kräfte des weltüberwindenden Lebens durch das Lebenswerk Jesu hervorgerufen dachte. Die Lehre von der Versöhnung hat sich durch die ganze Geschichte der christlichen Kirche hindurch nicht zu einer klaren und gemeinschaftlich anerkannten dogmatischen Gestalt durchgebildet. Das Bekenntnis von der Gottheit Christi aber hat als gemeinsames Christenbekenntnis die mannigfaltigsten Versuche der Versöhnungslehre überdauert. So wird es für unsere Aufgabe nicht erforderlich sein können, eine genau bis in das einzelne dogmatisch durchgeführte Versöhnungslehre darzustellen, um den Glauben an die Gottheit Christi an ihr zu orientieren. Die Art, in welcher wir die Lebensleistung Christi Gott gegenüber näher bestimmen, kann für unsere Beurteilung seiner Gottheit überhaupt nicht in Frage kommen, da er nur als Offenbarung Gottes uns gegenüber als Gott erkannt werden kann.

Aber die Geschichte des Dogma hat uns gezeigt, daß gewisse Auffassungen der von Christus auf die Gemeine ausgehenden Wirkungen sich als solche unfähig gezeigt haben, die Überzeugung von seiner Gottheit zu tragen, — und daß andere Auffassungen

dieser Wirkungen, als innerlich unbegründete, auch mit innerer Notwendigkeit zu unbegründeten Aussagen über diese Gottheit geführt haben. Es wird sich uns also ohne Zweifel die Aufgabe stellen, diejenigen Auffassungen der Wirkungen Christi abzuweisen, welche den Glauben an die Gottheit Christi überhaupt nicht tragen können, oder ihn in einer verstümmelten oder unwahren Form hervorrufen müssen. Dann werden wir es unternehmen müssen, ohne bis ins einzelne eine dogmatische Lehre von dem Versöhnungswerke Christi zu formulieren, doch uns über die Wirkungen Christi zu verständigen, durch welche die christliche Gemeine in ihrem Unterschiede von der alten Menschheit hervorgerufen ist und fortwährend bestimmt wird.

2. Am einfachsten und den sonstigen religiösen und sittlichen Erfahrungen auf dem jüdischen wie auf dem heidnischen Gebiete am meisten entsprechend würde es erscheinen, wenn die Gemeine ihren Unterschied von der Welt nur in dem Besitze der ihr als Lehre mitgeteilten rechten Erkenntnis Gottes und seines Willens fände. Die Wirkungen Christi müßten sich dann auf Belehrung und Vorbild beschränken. Jedes einzelne Glied der Gemeine hätte nun auf Grund der gegebenen richtigen Erkenntnis dem Vorbilde Jesu nachzufolgen, um der göttlichen Heilsgaben teilhaftig zu werden. Und bei der durch Jesu Beruf bestimmten eigentümlichen Art seines Erdenlebens würde das möglichste Streben nach Absonderung von den Interessen des weltlichen Berufes, Besitzes und Genusses, also die ascetische Sittlichkeit, das eigentlich Charakteristische des Christentums sein. Das Christentum wäre eine ascetische Tugendschule mit der Aussicht auf himmlische Belohnung.

Von dieser Auffassung aus darf man aufrichtigerweise nicht von einer Gottheit Christi reden. Der Träger einer Lehre muß der Natur der Sache nach von dieser Lehre abtrennbar gedacht werden. Es kommt einzig und allein auf die Lehre, nicht auf die Persönlichkeit ihres Trägers an. Und auch die Rücksicht auf die Sicherheit und Vollkommenheit der Lehre kann die Behauptung einer Gottheit ihres Trägers nicht rechtfertigen. Dafür genügt der Glaube an seine prophetische Begabung und an die Macht Gottes, seinen Willen an Menschen und durch dieselben mitzuteilen. Denn

dieser Glaube würde eine vollkommene Erkenntnis Gottes ganz unabhängig von dem persönlichen Werte des Verkündigers derselben genügend erklären. Der Islam sieht seinen Anspruch auf den Besitz der abschließenden Gottesoffenbarung nicht durch die göttliche Würde seines Stifters bedingt. Und ebenso wenig macht die alttestamentliche Gemeine ihre Gewißheit des Willens Gottes von einer religiösen Schätzung des Moses abhängig.

Und Jesus in seiner Stellung als Vorbild müßte ja einesteils immer rein menschlich gedacht werden, da das göttliche Leben für Menschen niemals vorbildlich sein kann [1]). Und andernteils würde diese Bedeutung seiner Person nicht einmal notwendig über das relative Maß der menschlichen Vollkommenheit hinausweisen. Denn für die uns erkennbaren Bedingungen unseres irdischen Lebens würde eine Lebensführung in dem beharrlich festgehaltenen Willen des Guten, auch bei zeitweiliger sittlicher Schwäche, zum Vorbild schon genügen, vorzüglich wenn dieselbe durch die besonderen Verhältnisse eines auf Entsagung und Lösung von der Welt gerichteten Lebensberufes getragen wird.

Es ist ein Zeugnis des auch unbewußt fortwirkenden christlichen Gemeingefühls, daß man auch bei dieser Auffassung dennoch durch die Betonung der Herrscherstellung Christi in der verklärten Welt für seine Gottheit Raum gewann. Denn innerlich begründet ist unter diesen Bedingungen das religiöse Interesse an einer solchen Würde Christi nicht. Nicht von ihm fühlen sich nach dieser Auffassung die Christen in ihrem Leben und Denken innerlich abhängig, sondern von dem Gotteswillen, welchem er als geschichtlicher Träger gedient hat, und welcher dieselbe Geltung für uns beanspruchen müßte, auch wenn er auf ganz andere Weise zur Kenntnis der Menschen gekommen wäre. Und die Sicherheit der Verheißungen, welche mit dem Gehorsam gegen diesen Gotteswillen verknüpft sind, und welche durch keine weltlichen Hinder-

1) Der Gesichtspunkt des „Vorbildes" schließt eigentlich den der Gottheit aus. Mit der „Nachfolge" Christi in diesem beschränkten Sinne muß immer die Neigung zu einer auf einer gewissen Gleichheit ruhenden Gemeinschaft mit ihm verbunden sein, wie das die mönchische Mystik nicht weniger zeigt, als der rationalistische Moralismus.

nisse unsicher gemacht werden dürfen, sowie die Zuversicht auf die Hilfe bei dem Werke des Gehorsams, deren sich die menschliche Schwachheit getrösten muß, hängen doch beide durchaus nicht von der persönlichen, göttlichen Würde Jesu ab, sondern sie ruhen in dem Glauben an Gott als unsern Vater, an seine Weltregierung und an die Macht seines Geistes, welcher die Welt trägt. Eine „Vergottung" Christi nach seinem Tode würde also höchstens als eine ihm persönlich zuteil gewordene Belohnung in Betracht kommen, nicht als etwas, was für die Gemeine von Bedeutung wäre. So hätte die Gottheit Christi keine dogmatische Bedeutung; denn sie würde sich von dem Gebiete der religiösen Erfahrungen vollständig entfernen. — Und so lange man die Wirkungen Jesu auf seine Gemeine auf das Gebiet der theoretischen Erkenntnis beschränkt, kann auch die Herbeiziehung von philosophischen Hilfsbegriffen, welche einen reicheren und geheimnisvolleren Klang haben, nicht dazu dienen, die Gottheit Christi wirklich zu begründen. Wohl beabsichtigte man lange Zeit die Stellung des Christentums als der vollkommenen Philosophie dadurch zu bezeichnen, daß man die Strahlen des göttlichen Logos, welche in den früheren Gottesmännern nur vereinzelt leuchteten, in ihm persönlich zusammengefaßt dachte. Und gewiß ist darin ein echt christliches Bewußtsein von der Einzigkeit und Hoheit des Christentums ausgesprochen. Aber so wie er in diesem Zusammenhange erscheint, entbehrt der Satz doch durchaus der zureichenden Begründung. Die vollkommene Religion, als Erkenntnis aufgefaßt, bedarf keiner persönlichen Einzigkeit ihres Stifters. So gut wie die einzelnen Christen den vollen göttlichen Logos bei aller Unvollkommenheit ihres persönlichen Lebens erkennend in sich tragen, so gut könnte derselbe durch Gottes Macht auch in einem an sich ihm nicht adäquaten persönlichen Leben zuerst zur Erkenntnis gebracht sein. Denn die Vollkommenheit der theoretischen Erkenntnis bedingt keine persönliche Vollkommenheit. Der höchste Prophet und der vollkommene Philosoph sind noch nicht die persönliche Erscheinung des sich offenbarenden Gottes. Diese ganze Vorstellung ruht auf einer durchaus ungerechtfertigten Überschätzung des theoretischen Erkennens. Losgelöst von den griechischen Formeln, in denen sie sich verhüllt, besagt diese Lehrform

nur: in Jesus ist die Geschichte der religiösen Erkenntnis zu ihrem Höhepunkte gekommen. Er ist der erste, welcher die Wahrheit auf diesem Gebiete vollständig erkannt hat. Aber die einzelnen Glieder der Gemeine haben kein persönliches Verhältniß zu ihm, sondern nur zu dieser Wahrheit.

Seine Einzigkeit ist eine rein geschichtliche, wie jede Einzigkeit auf dem Gebiete des theoretischen Erkennens. Die Lehre löst sich von ihrem Träger ab. Und wenn man ihm „Gottheit" zuschreiben will, so ist es keine andere, als die, welche jeder einzelne im wahren Erkennen besitzt. Ja im Grunde ist doch selbst ein Hinausgehen über Jesus gar nicht ausgeschlossen. Auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis tritt uns überall ein Fortschritt in das Unendliche entgegen, und da es so unsicher ist, welche religiösen und sittlichen Lehren wirklich geschichtlich auf Jesus zurückzuführen sind, so verliert die Bedeutung seiner Person für die Gemeine mit jeder kritischen Untersuchung über die Evangelien an Sicherheit und Umfang.

Also wie man das Dogma auch näher bestimmen mag, so lange man das, was die Gemeine aus Jesus empfängt, ganz oder hauptsächlich auf die Mitteilung theoretischer Erkenntnis beschränkt, ist ein Verständnis der Gottheit Christi unmöglich. Sie bleibt ein unbegründeter und innerlich unnötiger Satz. Jesus mag der erste sein, welchem die volle Herrlichkeit des Logos aufging, der erste, welcher der substantiellen Einheit des Menschen mit Gott denkend gewiß ward, der erste vielleicht, in welchem Gott selbst diese Einheit denkend erfaßt hat (im Logos) — er ist immer nur der geschichtlich erste —, und seine Nachfolger können sich ganz ohne Rücksicht auf seine Person desselben Inhalts denkend bewußt werden, den er in sich trug. Der Logos, der auf dem Menschen Jesus vorübergehend ruhte, hat sich von ihm gelöst und ruht nun auf jedem ebenso, welcher in den Kreis der richtigen Erkenntnis eintritt. Ja da er auf Jesus nur vorübergehend geruht hat, so mag er seine Fülle auch immer besser und vollständiger in der Gesamtheit der Geistesmenschheit offenbaren. Denn die Idee erschöpft ihre Fülle nicht in einem Exemplar, und auf dem Gebiete des theoretischen Erkennens giebt es keinen Abschluß und keinen Stillstand.

Alles Reden von der Gottheit Christi auf solcher Grundlage ist nur Selbsttäuschung oder die Wirkung von christlichen Motiven, welche über die Tragweite der eigenen Theorie hinausgehen. Und eine Vorstellung, welche keine Grundlage für den Glauben an die Gottheit Christi bietet, kann an sich nicht dem vollen christlichen Heilsbewußtsein entsprechen. Aber auch der Vergleich mit den Erfahrungen des Christentums zeigt die Unzulänglichkeit des Gesichtspunktes, nach welchem man die Wirkungen Christi auf die Mitteilung theoretischer Belehrung beschränkt. Nicht als die Besitzer einer theoretischen Erkenntnis, sondern als die Teilhaber an einem neuen Leben mit neuen Kräften wissen sich die Christen von der weltlichen Menschheit unterschieden. Nicht als einzelne Glieder einer Philosophenschule, sondern als die zusammengehörige Einheit einer Kirche, in welcher jeder einzelne seine Bestimmung durch das Ganze empfängt, bilden die Christen ein göttliche Menschheit. Der einzelne Christ tritt nicht auf Grund einer Summe von religiösen und sittlichen Erkenntnissen in ein vereinzeltes und besonderes religiöses Verhältnis zu Gott und bezeugt dasselbe durch eine auf sich selbst gestellte sittlich-ascetische Arbeit. Sondern er hat sein religiöses Verhältnis zu Gott nur als ein Glied der christlichen Gemeinschaft und nur als durch Jesus vermittelt und bestimmt. Und er führt sein sittliches Lebenswerk auf Grund der durch Jesus bestimmten religiösen Stellung zu Gott und als Glied der Gemeine des Gottesreiches, welche nur in Jesus ihre Einheit und Wirklichkeit hat. Nicht die Summe der theoretischen Erkenntnis, sondern die Macht des Geistes schafft eine Kirche und begründet die religiöse Seligkeit und Kraft neuen Lebens. So gewiß also auch in diesen Theorieen ein wichtiges Moment der christlichen Wahrheit enthalten ist — denn Christus ist ja in der That das Licht, und sein Geist ist der Geist der Wahrheit, und das ewige Leben ist die Erkenntnis des allein wahren Gottes und seines Gesandten —, so gewiß sind sie für sich betrachtet unfähig, der christlichen Erfahrung gerecht zu werden und eine Grundlage für die dogmatische Gestaltung der Lehre von der Gottheit Christi zu bieten.

3. Viel mehr entspricht es dem wahren Bewußtsein der christlichen Gemeine, wenn man die G e w i ß h e i t d e r S ü n d e n-

vergebung als das bezeichnet, was sie von Christus empfangen hat und was sie von der weltlichen Menschheit unterscheidet. Als Gemeine der mit Gott Versöhnten weiß sie sich, und sie weiß, daß sie das nur durch das Werk ihres Stifters ist. Die Wirkung Christi, deren Ergebnis die Sündenvergebung ist, wird nun naturgemäß zuerst als eine auf Gott gerichtete Wirkung verstanden. Und zwar betrachtet das menschliche Denken auf Grund der unter Menschen geltenden Gesellschaftsverhältnisse dieses Wirken am leichtesten unter dem Gesichtspunkte des Rechtes: sei es unter dem des öffentlichen Rechts, wo die verletzte Majestät der Gesellschaft, in der Obrigkeit repräsentiert, eine Sühne fordert, damit ihr genug gethan und nicht durch einfache Vergebung der Sünden die Grundlage der Gesellschaft angetastet werde, — sei es unter dem des Privatrechtes, wo der Beleidigte die Wiederanknüpfung der sittlichen Gemeinschaft mit ihm an Bedingungen knüpft, welche seine Ehre sicher stellen. Von diesem Gesichtspunkte aus hat es ja Anselm unternommen, die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu beweisen, d. h. das dogmatische Interesse an der Gottheit Christi aufzuzeigen.

Aber dieser Gesichtspunkt kann nicht zu einer wirklichen Gewißheit der Gottheit Christi führen. Wenn man den Tod Christi als das stellvertretende Erdulden der Strafe ansieht, welche der menschlichen Sünde nach dem Gesichtspunkte des öffentlichen Rechtes gebührt hätte, dann läßt sich die Versöhnungsgewißheit ebenso gut und ebenso schlecht auch ohne die Annahme der Gottheit Christi begreifen. Denn wie man auch über die Zulässigkeit einer stellvertretenden Straferduldung urteilen mag, — jedenfalls kommt dabei die Persönlichkeit nicht nach dem Maße ihrer sittlichen Leistungsfähigkeit in Betracht, sondern als die Trägerin eines bestimmten Maßes von Unlust, von Übeln, welche auf sie gehäuft werden. Da aber Gott nach christlicher Auffassung nicht als leidend gedacht werden kann, so kann immer nur die menschliche Persönlichkeit Christi als Subjekt des Leidens erscheinen. Die Strafe wird dadurch, daß eine göttlich-menschliche Persönlichkeit sie zu tragen hat, keineswegs größer. Im Gegenteil, sie wird durch die gesteigerte Fähigkeit der Persönlichkeit, sie zu ertragen, in ihrer Bedeutung als Strafe geringer. Wenn man also be-

hauptet, daß ein rein menschliches Individuum rechtlich nicht geeignet sei, als stellvertretendes Haupt der Menschheit die Strafe derselben zu empfangen, so wird diese Schwierigkeit durch die Annahme der Gottheit dieses Menschen nicht aufgehoben. Denn es würde doch immer nur die Menschheit, nicht die Gottheit, leiden. Wenn man aber geltend macht, daß nur die Gottheit einen Menschen fähig machen kann, das nötige Strafmaß ungebrochen zu ertragen, so wird der rechtliche Gesichtspunkt damit schon zugunsten des sittlichen verlassen. Denn vom Standpunkte der Strafe aus ist es ganz gleichgültig, wie der Gestrafte die ihm zugefügten Übel trägt.

Der Unterschied zwischen dem unseligen Leiden und dem Verwandeln des Leidens in eine That der Freiheit liegt nicht auf dem rechtlichen, sondern auf dem sittlichen Gebiete. Man wird also entweder überhaupt leugnen müssen, daß irgendein Maß von Übeln, welche auf eine einzelne Persönlichkeit gehäuft werden, das dem Strafmaße der gesamten sündigen Menschheit entsprechende Äquivalent sein könne. Und das ist ja ohne Zweifel richtig. Dann wird aber durch die Annahme der Gottheit dieses Menschen die Schwierigkeit nicht aufgehoben. Oder man wird annehmen, daß eine Persönlichkeit vermöge ihrer Stellung als Haupt und Stellvertreter der der Strafe Unterworfenen wirklich imstande sei, diese Strafe der Menschheit auf sich zu nehmen. Dann aber bedarf es keiner Gottheit Christi. Sondern seine Königsstellung genügt. Weil es sich nun thatsächlich bei Christus weder um den ewigen Tod noch um die ewigen Höllenstrafen gehandelt hat — denn die Auferstehung und die Erhöhung beweisen das Gegenteil —, so ist nicht abzusehen, warum nicht ein von Gott ausgerüsteter und im Glauben an ihn seines Geistes teilhaftiger Mensch das Christus zugefügte Maß von Leiden hätte ertragen können. Durch die Annahme seiner Gottheit wird keineswegs ein einzigartiges Maß seines Leidens bedingt. Deshalb ist es sehr erklärlich, daß die Theorieen, welche eine derartige Versöhnungslehre voraussetzen, die Lehre von der Gottheit Christi stets als ein anderswoher gegebenes Axiom vorausschicken. Denn für diese Lehre selbst ist dieser Gesichtspunkt ganz unfruchtbar. Also auch wenn diese Theorie sonst an ihrem Orte ganz berech-

tigt sein sollte, haben wir sie für unsern Zweck ganz außeracht zu lassen.

Aber auch wenn die Todesleistung Jesu als eine Genugthuung für die beleidigte Majestät Gottes aufgefaßt wird, kommt man nicht zu einer wirklichen Gewißheit der Gottheit Christi. Gott erscheint dann nicht als der Vertreter der gesellschaftlichen Rechtsordnung oder als der hinter der „sittlichen Weltordnung" stehende Wille. Sondern er tritt als eine für sich betrachtete Persönlichkeit den Menschen gegenüber. Entweder wird man nun davon ausgehen, daß die menschliche Sünde, als von geschaffenen und wandelbaren Wesen ausgehend, niemals eine unendliche Verletzung Gottes sein kann. Er selbst ist ja für seine Geschöpfe unverletzbar (heilig). Und das ist vom Rechtsstandpunkte aus gewiß der allein richtige Gesichtspunkt. Denn die menschliche Sünde ist thatsächlich nicht eine Majestätsverletzung, d. h. ein teuflischer Widerspruch gegen Gott, sondern sie ist durch weltliche Versuchung entstehende Schwachheitssünde. Dann aber ist nicht einzusehen, warum nicht auch ein sündloser Mensch oder ein anderes vernünftiges Wesen die Leistung hätte vollbringen können, welche Gott etwa als Genugthuung für die ihm zugefügte, doch im Grunde nur scheinbare, Verletzung hätte fordern können, — ja warum Gott, wenn es seinen Zwecken entspricht, eine solche ihm persönlich zugefügte Verletzung nicht als eine weder der Absicht nach noch thatsächlich ihn schädigende, sollte vergeben müssen, wo ihm Reue entgegentritt. — Oder man wird die Sünde, weil sie gegen die unendliche Majestät gerichtet ist, unendlich nennen, und meinen, daß sie auch eine unendliche Genugthuung gegenüber dieser Majestät erheische. Aber dann kann auch die Annahme der Gottheit Christi nicht ausreichen, um den gewünschten Erfolg zu sichern. Denn das Todesleiden, auf welches alles ankommt, ist ein menschliches Leiden und hat durch menschlichen Gehorsam und sittlichen Willen seine Bedeutung. Auch wenn dieser Mensch Gott ist, bleibt seine sittliche Leistung als solche immer eine endliche. Sein Blut ist nicht göttliches Blut, sondern Menschenblut, also nicht unendlichen Wertes. Die Gottheit Christi kann wohl die von ihm in seinem Leiden bewährte sittliche Kraft erklären, — aber das ist für die geleistete Genugthuung ganz ohne Be-

deutung. So muß doch auch unter Voraussetzung der Gottheit Christi immer der Gnadenwille Gottes die Annahme der Genugthuung für die unendliche Verletzung erklären. Sobald das aber zugegeben wird, ist die Notwendigkeit der Gottheit Christi wieder nicht zu erweisen. So ist es begreiflich, daß Anselm selbst von dem Begriffe der Genugthuung zu dem des Verdienstes hinüberschwankt, und daß die großen Meister der Scholastik darauf verzichtet haben, die innere Notwendigkeit einer die Gottheit Christi voraussetzenden Satisfaktionslehre zu erweisen, — also zugestanden haben, daß vom Gesichtspunkte des Rechtes aus das Christuswerk die dogmatische Notwendigkeit der Annahme der Gottheit Christi nicht erklärt [1]). Auch von dieser Versöhnungslehre wird unsere Betrachtung abzusehen haben. Ihren Wert oder Unwert an ihrer Stelle zu beurteilen, liegt meiner Aufgabe fern [2]).

4. Wenn die Gemeine die in ihr vorhandene Gewißheit der Sündenvergebung und des ewigen Lebens aus einem Rechtsvorgange ableitet, welcher zwischen Christus und Gott sich entwickelnd gedacht wird, so kann sie zu einem wirklich dogmatischen Verständnisse der Gottheit Christi nicht gelangen. Wohl aber wenn sie diesen Glauben auf die Wirkungen gründet, welche von Christus auf sie übergehen und in ihr fortwirken, also auf das Wirken Christi gegenüber dem weltlichen Leben. Christus kann uns als Gott nicht dann erscheinen, wenn wir ihn dem einen Gott gegenüber handelnd denken, sondern nur, wenn wir ihn als Offenbarung dieses einen Gottes auf uns wirkend vorstellen. Nur in dem Rahmen dieser Anschauung kann unser Dogma wirklich seine Begründung und Sicherheit finden.

---

1) Die katholische Kirche, sofern sie die Kräfte des Christentums vorwiegend in sakramentaler Form, also als wunderbare physische Mitteilung neuer Lebenselemente auffaßt, und den Heiland wesentlich in der Hostie gegenwärtig zu sehen sich gewöhnt hat, hat ein inneres Interesse an seiner Gottheit, soweit dieselbe über Naturkategorieen hinausgeht, überhaupt nicht. Und ihre Mystik hält sich mit Vorliebe an Jesu Menschheit. — 2) Vgl. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 30 ff. 205 ff. 254 ff. 320 ff.

Man wird dabei naturgemäß zunächst an die Seligkeit denken, welche die Gemeine aus Christus empfängt. Man kann diese Seligkeit gemäß der Richtung, welche durch die ganze Welt des absterbenden Heidentums geht und sich in den Mysterien Ausdruck sucht, in dem Besitze eines dem Tode nicht mehr zugänglichen Lebens sehen. Für diese Anschauung bietet der Lehrstoff des vierten Evangeliums, welcher sich um den Gedanken des ewigen Lebens sammelt, einen sehr naheliegenden Anknüpfungspunkt. Und wie sehr sich Jahrhunderte hindurch das religiöse Interesse gerade auf diesen Punkt richtete, das zeigt sich an dem zum Teil erfolgreichen Wetteifer, in welchem diejenigen nichtchristlichen Kultusformen, die den Gedanken der Unsterblichkeit geltend machten, mit dem aufstrebenden Christentum vorzüglich im vierten Jahrhundert gerungen haben [1]).

Von diesem Gesichtspunkte aus mußte man das, was die Gemeine aus Christus empfängt, als etwas Naturartiges, Substantielles ansehen, als eine übernatürlich-natürliche Veränderung der Lebensbedingungen der Menschheit. Die Unvergänglichkeit, die wohl in der Schöpfungsidee des Menschen liegt, aber ihm durch die natürliche Schöpfung nur als Anlage (verlierbar) mitgeteilt ist, wird der Menschheit in Christus zum wirklichen (unverlierbaren) Besitze gegeben. Er hat die Menschennatur umgewandelt, zunächst in sich selber, aber prinzipiell für alle. Das kann nur so vorgestellt werden, daß er in einer Erscheinung der Menschennatur, welche die gesamte Gattung repräsentiert, eine Macht offenbart hat, welche dieselbe über die weltlichen Kategorieen erheben, d. h. vergotten konnte. Diese überweltliche Macht mußte in Christus als dem Anfänger dieses Prozesses eine selbständige, also die göttliche Macht selbst sein. So fordert der Glaube die Annahme seiner Gottheit. Und es kommt dabei nicht auf das Festhalten an einer menschlichen Persönlichkeit und ihrer sittlichen Lebensarbeit an, sondern auf eine menschliche Natur, welche die menschliche Gesamtnatur vertritt. Denn es

---

1) Vgl. Burckhardt, Konstantin und seine Zeit, S. 263 f. 391. 398.

handelt sich um eine Umwandlung der Qualitäten dieser Natur. Und ebenso ist die Persönlichkeit des Göttlichen in Christus an sich gleichgültig, da es sich nur um ein neues Element handelt, welches in der Weise einer natürlichen Substanz wirkend gedacht wird. So begründet sich die Lehre von der Gottheit Christi in der Form der Lehre von den zwei Naturen.

Von dieser Betrachtung aus kommt man also allerdings, wenigstens in gewissem Sinne, zu einer Gewißheit von der Gottheit Christi. Aber zu einer ebenso unzureichenden als dogmatisch unhaltbaren. Das ist seit Schleiermacher wiederholt nachgewiesen, und auch die relative Gleichgültigkeit der sogen. Orthodoxie gegen diese Lehrform spricht für die innere Schwäche derselben. Die Anwendung des Naturbegriffes auf Gott, die Zusammenordnung von Gott und Mensch unter denselben gemeinsamen Artbegriff, die Zumutung, eine Persönlichkeit zu denken, in welcher zwei Naturen ohne wirkliche innere Ausgleichung vereinigt sein sollen, — die dogmatische Ungenauigkeit, mit welcher einerseits behauptet wird, daß der Sohn Gottes nur als Person, nicht als Natur, ein Besonderes in der Gottheit sei, während anderseits dieses sein besonderes Leben (denn nur er soll ja inkarniert gedacht werden) in Christus doch dann als Natur aufgefaßt wird, — das alles besteht vor dem wissenschaftlichen Denken nicht. Und der Gesamteindruck der neutestamentlichen Lehre vom Christus führt uns am allerwenigsten auf eine aus zwei Naturen gebildete Person, in welcher die göttliche Persönlichkeit das Personbestimmende ist.

Vielmehr tritt uns im Neuen Testamente eine durchaus einheitliche, menschliche Persönlichkeit entgegen, welche uns in ihrem menschlich-persönlichen Handeln ihren göttlichen Inhalt aufschließt. Die Zweinaturenlehre läßt für das Erdenwerk Christi eigentlich keine selbständige Bedeutung. Durch einen wunderbaren Schöpfungsakt ist eigentlich alles gegeben, was diese Person der Menschheit sein kann. Das Heilswerk ist im Grunde vollbracht, sobald Maria ihren Sohn geboren hat. Denn die Durchgottung der menschlichen Natur dieses Kindes ist ja von vornherein eine Thatsache. Und daß sie sich in der Weise eines sittlichen Lebenswerkes auseinanderlegt, ist nur ein überzähliges Werk. Und

wenn man in der Person Christi zwei Naturen annimmt, d. h. doch zwei Stoffe, welche sich als endlich und unendlich, als schaffend und geschaffen einfach gegenüberstehen, so stellt man der Theologie die Aufgabe, das in sich Unmögliche als wirklich zu erklären. Sie wird verurteilt zum erfolglosen Tasten zwischen der monophysitischen Absorption des menschlichen Wesens Christi, also der bloß doketischen Auffassung, und zwischen der nestorianischen Unterscheidung des Menschlichen und Göttlichen in Christus, die folgerecht zu einer Doppelpersönlichkeit, also zu der bloß religiös-moralischen Gemeinschaft eines Menschen mit Gott führt.

Aber für unsere Aufgabe kommt es vor allem darauf an, nachzuweisen, daß die gesamte, dieser Lehre zugrunde liegende Vorstellung von dem Wirken Christi sich an den wirklichen Erfahrungen der Gemeine nicht rechtfertigen läßt. Mit diesem Nachweise ist dann die Lehre von den zwei Naturen in Christus an sich verurteilt. Denn n u r auf Grund der geschilderten Vorstellung von seinem Wirken konnte sie entstehen. Sie erscheint später in der Kirche immer nur als ein von dem kirchlichen Glaubensgehorsam festgehaltener heiliger Satz, ganz ohne wirkliches inneres Leben. Und wo sie in der Gegenwart noch festgehalten wird, da ist sie ihres ursprünglichen Charakters völlig entkleidet und wird nur aus Achtung vor dem Lehrgesetze der Kirche fortgepflanzt.

Die Lehre von der Vergottung der menschlichen Natur in Christus, d. h. von ihrer Erhebung zur Unvergänglichkeit, würde, genauer betrachtet, auch wenn sie richtig wäre, die Gottheit Christi keineswegs wirklich gewährleisten. Das sehen wir schon daraus, daß der Socinianismus, welcher dieselben Interessen verfolgt, denselben gänzlich ohne eine wirkliche Lehre von Christi Gottheit zu genügen sich bewußt ist. Denn wenn die „Erkenntnis Gottes" das ewige Leben ist, wenn also die Erhebung des menschlichen Lebens über die weltliche Wandelbarkeit auf dem Wege der L e h r e bewirkt werden kann, so kann die Vergottung der menschlichen Natur durch Christus auch so vorgestellt werden, daß Christus nur als der Verkünder des Gottes in Betracht kommt, welcher allein Unsterblichkeit hat und sie den Seinen mit-

teilen will und kann [1]). Und wenn man das leugnen und es für notwendig halten will, daß wirklich in Christus zunächst prinzipiell eine solche Umwandlung der menschlichen Natur habe stattfinden müssen, so liegt kein Grund vor, warum nicht Gott selbst durch die Macht seines Geistes in einer reinen, die gesamte menschliche Natur repräsentierenden Menschheit diese Vergottung hätte hervorrufen können. Denn es handelt sich doch nur um etwas, was auch wir erleben, d. h. um die Erhebung in den Zustand der Unvergänglichkeit. Es läßt sich keineswegs die Notwendigkeit einsehen, warum Gott in Christus in einer wesentlich anderen Weise vorhanden gedacht werden müßte, als in den Seinen. Um ein *φάρμακον ἀθανασίας* herzustellen, brauchte Gott nicht persönlich, sondern nur in der Weise einer schöpferischen Wunderwirkung in Christus gedacht zu werden.

Aber selbst wenn man das bestreitet und behauptet, daß die Vergottung der menschlichen Natur nur durch die wirkliche Gottheit Christi sichergestellt werde, so muß entgegnet werden, daß diese gesamte Anschauung sich auf christlichem Boden an der Erfahrung überhaupt nicht rechtfertigen läßt. Sie bewegt sich in den Vorstellungen der Naturreligion, nicht in dem Kreise der christlichen Weltanschauung. Sie gründet das christliche Heil auf Naturvorgänge von zauberhafter Art, wie das Heidentum sie liebt, wie sie aber das Christentum, wenn es nicht in falscher Mystik wieder zum Heidentume entarten will, niemals zugrunde legen darf. Naturvorgänge, für die uns jedes Verständnis und jede Möglichkeit der Erfahrung abgeht. Denn der Christ besitzt diese angeblich auf wunderbare Weise unvergänglich gewordene Menschennatur doch thatsächlich noch als eine dem Tode und den Sollicitationen der Sünde ausgesetzte. Allerdings hat er die Hoffnung auf Unsterblichkeit und Auferstehung und darin die Freudigkeit der Todesüberwindung. Aber das teilt er mit den Bekennern vieler anderer Religionen, welche ebenso gut ihre Glaubensmärtyrer nachzuweisen vermögen, als das Christentum.

1) Das eigentümliche Schwanken der altgriechischen Väter zwischen dem Naturzauber und der lebendigmachenden Erkenntnis beweist, wie nahe auch hier die Mystik und der Rationalismus sich stehen, so sehr sie sich auch selbst als Gegensätze empfinden mögen.

Eine wirkliche Erfahrung von solchen Wirkungen Christi ist also überhaupt unmöglich. Ja ihre Annahme würde folgerichtig die Besonderheit der christlichen Kirche aufheben. Wenn die Menschennatur selbst in einem sie vertretenden Erstlingsteile in Christus vergottet ist, so müßte folgen, daß nun schlechtweg alle Menschen über Tod und Vergänglichkeit erhoben wären. Und da das natürlich die Meinung des christlichen Dogma nicht sein kann, — wie soll man es sich erklären, daß gerade die Gemeine Christi dieser vergotteten Menschennatur teilhaft wird, im Unterschiede von der weltlichen Menschheit? Wir hängen mit Christus ja nicht durch einen Naturprozeß zusammen. Wir unterscheiden uns nicht durch den Besitz einer andersartigen Substanz von der übrigen Menschheit, sondern religiös und ethisch durch eine andere Stellung zu Gott, durch andere Motive und Zwecke. Und Christus wirkt auf uns durch seinen auf das Königreich Gottes gerichteten Erlöserwillen, nicht durch die Mitteilung der in ihm vorhandenen besonderen Naturvorgänge. Wer nicht in der rein heidnischen Weise, welche der Protestantismus durch seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit prinzipiell überwunden hat, das Wesen des christlichen Heils in einer durch die Sakramente als Zaubermittel bedingten substantiellen Verwandlung sieht, der muß sich von dieser ganzen Vorstellung als einer unterchristlichen und den Charakter der Naturreligion an sich tragenden abwenden. Und endlich gehört die ganze Vorstellung von einer die gesamte menschliche Natur repräsentierenden menschlichen Natur Christi überhaupt dem Gebiete einer phantastischen Weltanschauung an, welche zusammenhängend und folgerichtig von niemand mehr geteilt wird. Die Thatsache, daß in einer „menschlichen Natur", d. h. in einem menschlichen beseelten Leibe, geschichtlich einmal eine Vergottung durch die Verbindung mit der „göttlichen Natur" stattgefunden hat, kann überhaupt an sich eine prinzipielle Bedeutung nicht haben. Denn die Persönlichkeiten sind nicht Exemplare einer auch abgesehen von ihnen wirklich existierenden und sie zusammenfassenden „Menschennatur", welche auch einmal als solche zur Erscheinung kommen könnte. Die Annahme einer Zentralpersönlichkeit ist schon an sich ein phantastischer Gedanke. Aber in dieser Form gefaßt, ist er schlechthin unerträglich. Dieser

ganzen Theorie liegt jene eigentümliche Mischung von Zauberwirkungen und ascetisch gesetzlichen Leistungen zugrunde, welche das sinkende Heidentum charakterisiert. Und die Mystik, welche sich ihr annähert, hält wissentlich oder unwissentlich diesen der altgriechischen Kirche anhaftenden heidnischen Charakter auch gegenüber einer höheren Entwickelung des Christentums fest. Nur für chemische Prozesse, wo es sich um nichtorganische Substanzen handelt, nicht einmal für Tiere und Pflanzen, ist eine solche Betrachtungsweise zulässig. Ja an sich ist mit dieser Lehre nicht einmal die Einzigkeit Christi gewährleistet. Die katholische Kirchenlehre zeigt, daß sich mit der Annahme der Zweinaturenlehre ganz wohl der Gedanke verträgt, daß die göttliche Person auch mehrere von sich unabhängige Menschennaturen annehmen könnte, — und die reformierte Kirchenlehre läßt Raum für die Annahme einer nur unvollkommenen Verwirklichung der göttlichen Natur in der menschlichen, also für eine nur relative Gottheit Christi.

---

1. Eine genügende dogmatische Gewißheit von der Gottheit Christi kann nicht vorliegen, so lange man das Wesen des christlichen Heils vorwiegend in dem Besitze der vollkommenen von Jesus überlieferten Gotteserkenntnis sieht, — selbst wenn man damit den Blick auf die Herrlichkeit des Verklärten verbindet, oder durch den metaphysischen Unterbau der Logoslehre oder einer ähnlich orientierten spekulativen Gottesidee den Eindruck einer Göttlichkeit des Offenbarungsträgers hervorruft. 2. So lange man das Werk Christi als ein Thun Gott gegenüber in Betracht zieht, insbesondere als eine Leistung, welche es für Gott möglich macht, Sünde zu vergeben, — kann die Notwendigkeit der Gottheit Christi nicht verstanden werden, mag man dabei den Maßstab des öffentlichen oder des privaten Rechtes anlegen. Denn jede Leistung Christi Gott gegenüber

kann nur mit dem Maße der menschlich-sittlichen That gemessen werden. 3. Nur wo man von den Wirkungen Christi auf die Welt insbesondere auf seine Gemeine ausgeht, kommt man zu einem wirklichen Verständnisse der Gottheit Christi. Aber wenn man diese Wirkungen als eine zauberisch-substantielle Veränderung der Menschennatur auffaßt und dem entsprechend die Gottheit Christi in der Form der Zweinaturenlehre darstellt, dann bringt man außer- und unterchristliche Elemente in die Glaubenslehre und gewinnt weder Sicherheit noch Klarheit über die göttliche Würde des Heilands.

Kapitel XXI.

1. Das Wesen des Heilsbewußtseins, durch welches sich die Gemeine Christi von der weltlichen Menschheit unterscheidet, wird ohne Zweifel richtig als Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und religiöse Seligkeit beschrieben [1]). Der Christ steht nicht mehr im Gesetzesverhältnisse zu Gott, sondern in dem durch die Erlösungsreligion bedingten Liebes- und Gemeinschaftsverhältnisse [2]). Und da dieses Verhältnis auf Christus als seine zureichende Ursache zurückführt, so schließt die Frömmigkeit von da aus auf das Wirken des Heilandes und auf die dieses Wirken erklärende Persönlichkeit. So folgert Schleiermacher die urbildliche religiöse Bedeutung Christi, welche sich näher als ein Sein Gottes in Christus versteht. Und Alexander Schweizer sieht in dem Offenbarer und Vermittler der im Prinzip vollendeten Erlösungsreligion die geschichtliche religiöse Zentralpersönlichkeit, in welcher die gottmenschliche Idee für uns zum Ausdrucke kommt. Auch die an sich anders gerichtete Darstellung Biedermanns kann an dieser Stelle Berücksichtigung finden [3]). Denn auch er will in richtigem Gegensatze gegen die Einseitigkeit der gewöhnlichen Hegelschen Betrachtungsweise, die

---

1) Schleiermacher a. a. O., § 100. 101. — 2) Alexander Schweizer, Christliche Glaubenslehre II, 24ff. — 3) Biedermann, Dogmatik, § 680. 792. 793. 794.

Einzigkeit Christi auf dem religiösen Gebiete suchen. Die spezifische Bestimmtheit des religiösen Wechselverhältnisses zwischen absolutem und endlichem Geiste ist es, worauf es ankommt. Da dieses christliche Prinzip erst in der Thatsache des religiösen Selbstbewußtseins Jesu und des Glaubens an ihn in die Wirklichkeit der Geschichte getreten, also nicht abgesehen von dieser Thatsache an sich selbst in der Geschichte der Menschheit verwirklicht ist, so ist in Christi Person Gott in der Menschheit vollkommen aufgeschlossen.

Dieser Kreis von Anschauungen zeigt sich in seiner vollkommenen Wahrheit und Christlichkeit, wenn wir ihn mit der Theorie vergleichen, welche das Wesen des Christentums in dem Besitze theoretischer Erkenntnisse sieht. Mit Recht macht Schweizer darauf aufmerksam, daß die Erlösungsreligion nicht wahrhaft an Christi Vermittelung gebunden erscheinen könnte, wenn die Religion nichts als Wahrheit in dem Sinne bloßer Lehre wäre. Dann hätte Christus nur eine geschichtliche Bedeutung. Dann wäre es unverständlich, wie die Religion in ihm vollendet sein könnte. Aber „die Religion ist gar nicht von vornherein Lehre, sondern Lebensbestimmtheit des Ich. Persönliche Durchbildung, Gesinnung, Tugend und Frömmigkeit wird aber in der Menschheit nicht durch bloße Belehrung erzeugt und nach ganz anderen Gesetzen als nur denen der successiven Perfektibilität von Generation zu Generation zur Entwickelung gebracht. Ein Lebensgebiet, welches wesentlich immer durch belebende Persönlichkeiten für die umgebende Masse gefördert wird, ist so geartet, daß eine zentrale Persönlichkeit die der Menschheit bestimmte letzte Vollendung erlangen kann.“ [1]) Der Besitz der Versöhnung mit Gott und des zur Heiligung führenden religiösen Prinzips, die Kindesstellung zu Gott dem Vater, — also religiöses Leben und religiöse Kraft, sind das Besondere des Christentums. Wissen rettet die Seele nicht. Die Fiktion der hellenischen Philosophie, daß mit der Erkenntnis auch die Tugend gegeben sei, hat sich im Leben tausendfach als Irrtum erwiesen und widerstreitet dem Wesen des weltlich bestimmten Menschen. Gewiß ist der Besitz

1) a. a. O., § 30. 32.

der religiösen Kraft und Seligkeit mit der richtigen Erkenntnis, ihr Mangel mit der ἄγνοια innerlich verbunden. Aber beide decken sich nicht. Nur wo die den Willen bestimmende Überzeugung mit den richtigen Motiven erfüllt, also nur wo die Erkenntnis mit Gefühlseindrücken verbunden ist, da ergeben sich die Erscheinungen, welche das wirkliche Wesen des Christlichen kennzeichnen. Glauben, d. h. Überzeugung auf Grund von Eindrücken auf das religiöse Gefühl, ist der Weg zum Himmelreiche, nicht Wissen oder Meinen, nicht eine bloß theoretische Überzeugung. Und nur wo es sich um Eindrücke handelt, welche auf das Gefühl gemacht sind, kann eine wirklich spezifische und bleibende Bedeutung dessen erkannt werden, von welchem sie ausgehen. Der Vermittler einer theoretischen Erkenntnis hat keine weitere Bedeutung, wenn diese Erkenntnis in den vollen Besitz des anderen übergegangen ist. Aber die Persönlichkeit, welche einzigartige Eindrücke und zwar durch ihre persönliche Bedeutung hervorruft, bleibt für den Empfänger derselben unzertrennlich mit diesen Eindrücken verbunden, bleibt die Quelle derselben für alle, welche denselben Eindruck empfangen wollen. Denn dieser Eindruck kann nicht in derselben Weise von solchen Menschen hervorgerufen werden, welche ihn selbst erst von anderen empfangen haben, so daß er bei ihnen schon andere Eindrücke vorfand, mit denen er sich mischen und ausgleichen mußte und von denen er notwendig vielfach abgeschwächt ward, ehe er zum Ausdrucke kam. Sondern nur von der Persönlichkeit, welche ihn ursprünglich und schöpferisch hervorruft und in welcher die ihn bedingenden Kräfte selbstthätig vorhanden sind. Auf dieser Grundlage ist also wirklich die Einzigkeit Jesu, seine religiöse Urbildlichkeit, nachzuweisen.

Dieser Auffassung gegenüber kann es sich deshalb keineswegs darum handeln, ihre Wahrheit zu bestreiten, oder zu bezweifeln, daß sie für die dogmatische Gewißheit von der Gottheit Christi entscheidend mit in Frage kommt. Und auch das kann ihr keineswegs zum Tadel gereichen, daß, wo sie genauer durchgeführt wird, sich aus ihr eine Unterscheidung zwischen dem in Christus wirkenden religiösen Prinzip und seiner geschichtlichen Individualität ergiebt. Denn sobald diese Unterscheidung den Satz nicht unsicher

macht, daß für den Glauben der Gemeine das Prinzip nur in der geschichtlichen Persönlichkeit und die geschichtliche Persönlichkeit nur als Ausdruck des Prinzips in Betracht kommt, ist sie ja ebenso unverfänglich als unleugbar und bewährt sich an jedem Satze der synoptischen Evangelien. Ja sie liegt selbst der kirchlichen Zweinaturenlehre unbewußt zugrunde. Jesus ist dem Glauben der Seinen der Christus. Aber das Glaubensurteil über seine Gottheit gilt seiner Persönlichkeit, wie sie sich auf Grund ihres Werkes der Glaubenserfahrung darbietet, nicht dem Individuum vor seinem Werke und abgesehen von ihm. Und die Lehre von Jesus als dem Christus hat die Aufgabe, auf Grund des Glaubens an die Gottheit Christi die Persönlichkeit Jesu und ihre Lebensentwickelung religiös zu verstehen.

Fraglich kann nur das eine sein, ob diese Betrachtungsweise der Wirkungen Jesu schon an sich ausreichend ist, um diejenige Bedeutung seiner Person zu sichern, welche die Gemeine mit dem Prädikate der Gottheit bezeichnet. Und wir müssen diese Frage verneinen. Eine „spezifische Dignität" des Religionsstifters ergiebt sich auf diesem Wege allerdings mit Notwendigkeit. Er muß so gedacht werden, daß er imstande ist, die Wirkungen zu erklären, welche von ihm ausgehen. Wenn also die Motive der vollkommenen Religion von ihm mitgeteilt werden, wenn wir als Christen uns zunächst von ihm, und erst durch ihn von Gott, abhängig, d. h. mit religiösen Eindrücken erfüllt wissen — wenn er uns in seine Seligkeit und die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins aufnimmt, wenn wir nur durch ihn in das Verhältnis der Erlösungsreligion zu Gott gestellt sind —, so ist das Urteil völlig begründet, daß in ihm eine urbildliche, nicht bloß eine vorbildliche, Kraft der vollkommenen Religion vorausgesetzt werden muß, daß er als schöpferische, geniale, religiöse Persönlichkeit überall da in Betracht kommen muß, wo man die christliche Frömmigkeit überhaupt als die vollkommene Art der Frömmigkeit ansieht.

Aber schöpferische geniale Religiosität ist doch nicht zureichend, um das Prädikat der Gottheit darauf zu gründen. Man könnte das vielleicht behaupten, wenn es aus ihr notwendig folgte, daß die ganze Persönlichkeit Christi der schlechthin gleichmäßige

und vollkommene Ausdruck dieser höchsten religiösen Stimmung, daß sie die „verkörperte" Religion hätte sein müssen. Eine solche religiöse Vollkommenheit würde man ja allerdings als völlige Gemeinschaft mit Gott, — also, vom Standpunkte der Gemeine betrachtet, als ein vollkommenes Sein und sich Offenbaren Gottes in Christus auffassen, so daß man ihn als göttlichen Menschen bezeichnen könnte. Aber das folgt doch aus dieser Betrachtungsweise an sich noch nicht. In die inneren Zustände einer Persönlichkeit dringt unsere Erfahrung überhaupt nicht ein. Und auch wenn Christus, für sich selbst betrachtet, Zustände und Zeiten seines Lebens gehabt hätte, wo das religiöse Leben in ihm noch ein keineswegs schlechthin vollkommenes gewesen wäre, so könnte er dennoch als religiös-geniale Natur in den Höhepunkten seines Lebens, von denen seine Amtswirkungen ausgingen und durch welche wir jetzt allein noch Zusammenhang mit ihm haben, das religiöse Verhältnis zu Gott in schöpferischer Vollkommenheit in sich entwickelt und mitgeteilt haben. Und man brauchte deshalb noch keineswegs das Bewußtsein eines wirklichen Widerspruchs gegenüber Gott in Jesus anzunehmen, aus welchem sich eine für die Gemeine erkennbare Bußstimmung Jesu oder seine Verpflichtung, der Gemeine Kunde von solchen Zuständen mangelnder Vollkommenheit des Gottesbewußtseins zu geben, sittlich ergeben müßte. Denn kein noch so fein religiös empfindender Mensch wird imstande sein, auch für den ganzen Verlauf seines werdenden persönlichen Lebens sich das Bewußtsein von Zuständen zu bewahren, welche dem höchsten erreichten Ziele etwa nicht entsprochen haben. Und was die Gemeine erfährt, die geniale Wirkung vollkommener Frömmigkeit, das ist doch einzig und allein ein von dem gereiften und vollendeten Manne ausgehender Eindruck. So erscheint der Schluß Schleiermachers von den religiösen Wirkungen Christi auf die Bedeutung seiner Person zu weit gehend. Nicht die schlechthin vollendete religiöse Vollkommenheit seiner Person, sondern die Vollkommenheit des in dieser Person in ihrem amtlichen Auftreten sich kundgebenden religiösen Prinzips folgt aus unser nunmittelbaren frommen Erfahrungen. Sobald wir aber einmal annehmen, daß das persönliche Gesamtleben Jesu sich nur annähernd mit der von ihm ausgehenden religiösen Wirkung gedeckt habe, so

wird er nach Schleiermachers Vordersätzen zu einem nur dem Maße seiner Frömmigkeit nach von uns Unterschiedenen. Und dann ist die religiöse Stellung ihm gegenüber nicht zu rechtfertigen.

Ja wir können die dieser ganzen Vorstellung zugrunde liegende Beschreibung der Entstehung der Frömmigkeit in den Christen als eine nicht genaue in Anspruch nehmen. Die Gemeine Christi als solche empfängt allerdings die eigentümliche Frömmigkeit und Seligkeit, deren sie sich erfreut, immer nur aus Christus. Aber das thut sie doch nicht unmittelbar, sondern so, daß die geschichtlichen Wirkungen, welche von Jesus auf die Welt ausgegangen sind, und welche die Entstehung des Reiches Gottes bedingen, ihr diese Eindrücke von Christus vermitteln. Das einzelne Glied der Gemeine aber, wenn es nicht einer krankhaften und sektenhaften Art der Frömmigkeit ergeben, sondern in die von Jesus selbst deutlich intendierte Weise der Frömmigkeit eingegangen ist, fühlt seine eigentümlichen Erfahrungen von Seligkeit und Gottesbewußtsein zunächst durch die Thatsachen des Reiches Gottes und des in ihm offenbarten Liebeswillens Gottes bestimmt, nicht durch die persönlichen Eindrücke Jesu. Nicht indem Christus die in ihm vorhandene Frömmigkeit mitteilt, erzeugt er unsere Frömmigkeit, sondern indem er uns in die Früchte seiner sittlichen Lebensarbeit eintreten läßt, also uns in die Gemeinschaft aufnimmt, in welcher er der bestimmende ist. Also wird es nicht richtig sein, von den religiösen Erfahrungen des Christen unmittelbar auf Christi Gottheit zurückzuschließen, ohne der geschichtlichen Wirkungen zu gedenken, aus welchen die Gemeine des Gottesreiches hervorgeht. Denn bei diesem Verfahren erscheint der einzelne Fromme in einem unmittelbaren Zusammenhange mit Christus, welcher sich weder an der Bibel noch an der christlichen Erfahrung rechtfertigt, — und die Bedeutung der Gemeine ist innerlich unverständlich. Erst die Rücksicht auf die reichsgründenden Wirkungen Jesu kann eine wirkliche Gewißheit von seiner göttlichen Würde gewährleisten.

2. Der in der eben beurteilten Lehrweise vernachlässigten Seite der christlichen Erfahrung werden diejenigen Theologen gerecht, welche das Hauptgewicht auf die der christlichen Gemeine innewohnende Gewißheit der Weltherrschaft und Weltüberwindung legen, und die Gewährleistung derselben in der königlichen Stellung

ihres Herrn, des zur Rechten Gottes erhabenen Christus finden. Sie schließen von der Weltherrschaft, welche der Gemeine des Gottesreiches verheißen ist, zurück auf die weltbeherrschende Stellung, welche dem Haupte dieser Gemeine eignen muß. Sie sehen in ihm die schaffende, herrschende und weltgestaltende Stellung Gottes zur Welt verwirklicht. So ist er ihnen „Gott". Denn wo die Gemeine Gottes weltbeherrschende Schöpfermacht empfindet, da kann sie nicht mehr weltliches, sondern nur göttliches Sein anerkennen. Diese Gedankenfolge ist ohne Zweifel der alttestamentlichen Anlage der Lehre von Christi Gottheit am meisten entsprechend und schließt sich an einen großen Teil des neutestamentlichen Lehrstoffes an. Und sie enthält ebenso gewiß Elemente der wirklich religiösen Erfahrung der Gemeine Christi.

Aber wo diese Auffassung, wie bei den Socinianern sich einseitig an das Bild des von der Erde erhöhten Jesus hält und von dem in seinem Lebenswerke offenbar gewordenen eigentümlichen religiösen Werte seiner Persönlichkeit für die Gemeine absieht, da kann sie doch weder in sich genügen, noch die Gottheit des Christus gewährleisten, an welcher die Gemeine ein wirkliches Interesse hat.

Der verklärte Christus hat ein religiöses Interesse für uns nur, wenn wir in seiner Verklärung den Wert seines Erdenlebens und seines Erdenwerkes zum vollen und entsprechenden Ausdrucke gekommen denken. Auf jede andere Weise ist er unserer Erfahrung überhaupt nicht zugänglich und verflüchtigt sich deshalb zu einem Bilde der religiösen Phantasie. Wenn also seine Weltherrschaft und die aus derselben gefolgerte Gottheit ihm als dem Verklärten im einfachen Gegensatze zu seinem irdischen Dasein zugeschrieben werden, so hören auch sie auf, mit der religiösen Erfahrung zusammenzuhängen, und werden Gegenstände der Phantasie, welche in Zeiten, wo das Phantasieleben überhaupt zu einem hohen Grade erhitzt ist, also in Zeiten chiliastischer Erwartung, vielleicht imstande sind, das religiöse Empfinden mit genügender Stärke zu beherrschen, aber nicht in den Zeiten geordneter christlicher Entwickelung. Und wenn die Weltherrschaft dem verklärten Herrn einfach in derselben Weise gegeben ist, wie auch die Gemeine sie erwartet, — so ist seine Gottheit doch eigentlich nicht

mehr der Ausdruck für den Wert dieser Persönlichkeit, sondern eine mehr oder minder zufällig auf sie gelegte Würde. Und je mehr die Gemeine es lernt, in Gott ihren Vater zu sehen und damit die genügende Bürgschaft für ihre Weltbeherrschung zu besitzen, d. h. je mehr sie christlich wird, desto mehr muß diese Gottheit Christi für sie gleichgültig werden und zuletzt zu einem bloßen Ehrentitel ohne genügenden Inhalt zusammenschrumpfen. Wir können gewiß sagen, daß die Kirche der Reformation, welche durch ihr Zentraldogma von der Glaubensgerechtigkeit notwendig darauf hingewiesen wird, in der schon auf Erden zu erfahrenden Gewißheit der Liebe Gottes den Mittelpunkt des christlichen Heilsbewußtseins zu sehen, welche also, wo sie sich selber treu bleibt, notwendig antichiliastisch gerichtet ist, von diesem Gesichtspunkte aus die Gottheit Christi unmöglich festhalten könnte, sondern sich einfach zur rationalistischen Schätzung Jesu wenden müßte.

3. Volle christliche Wahrheit und Sicherheit bekommt diese Anschauungsweise, wie die vorher geschilderte, erst, wo beide wie im Neuen Testamente mit einer anderen tieferen verbunden erscheinen. Die Weltherrschaft der Gemeine, so wie sie dieselbe als Besitz oder als Hoffnung wirklich empfindet, und ihre religiöse Macht und Seligkeit, sind erst durch das Lebenswerk Christi hervorgerufen. Abgesehen von seinem auf die Herstellung der Gemeine des Gottesreiches erfolgreich gerichteten Wirken, würde sie als Komplex von weltlichen Menschen überhaupt eine Freiheit von der Welt und eine Beherrschung derselben nicht besitzen können. Sie würde Gott nicht als ihren Vater anrufen dürfen, sondern als von Gott und seinem Weltzwecke getrennte, ja demselben zuwiderlaufende, also der Gesetzesreligion angehörige, in die Knechtschaft der Welt verstrickt sein. So schließt sie mit vollem Rechte und zureichendem Grunde darauf, daß ihr in ihrem Heilande diese Weltbeherrschung und religiöse Seligkeit zugänglich geworden sind. Sie sieht in ihm den Überwinder der Welt und ihrer Macht. Und da Weltliches die Welt nicht überwinden kann, so sieht sie in ihm die Offenbarung der auf das Weltziel gerichteten göttlichen, weltbeherrschenden und weltschaffenden Motive und Kräfte. In seinem irdischen Lebenswerke, in seinem Kreuzestode, erkennt

sie die weltherrschende und weltüberwindende Macht seiner Persönlichkeit. Seine Verklärung ist ihr nur der volle Ausdruck, die Manifestation des Wertes dieses Erlöserlebens. So ist Christus für sie die Offenbarung der weltschaffenden und weltbedingenden göttlichen Kräfte und Motive. Und sie fühlt sich ihm, weil er für sie und auf sie hin Offenbarung des Willens Gottes ist, schlechthin religiös unterworfen, an ihn gebunden, durch ihn bestimmt. Er ist für sie Gott. Sie ist an ihn zuerst, erst durch ihn an Gott, religiös gebunden. Sein Erdenwerk ist die Offenbarung der weltbeherrschenden auf das höchste Ziel gerichteten Macht Gottes, und damit die Überwindung der dem Zwecke Gottes zuwiderlaufenden Kräfte und Zustände, — des Todes, des Teufels, der Gesetzesreligion. In der Erscheinungsform der weltlichen Menschheit, in die derselben eignenden Zustände des Todes und der Gesetzesreligion hineingestellt und darum angreifbar für Teufel und Versuchung, hat er den höchsten Gotteswillen und Gotteszweck siegreich verwirklicht, die weltlichen Zustände aufgehoben und die weltlichen Mächte überwunden. Dadurch allein kann die aus seinem Lebenswerke hervorgegangene Gemeine des Gottesreiches, als Gemeine des in ihm verwirklichten Gotteszweckes, sich des Sieges über die weltlichen Mächte und der Beherrschung der weltlichen Zustände durch den göttlichen Zweck versichert halten. Nicht daß Christus liebevoll war, macht ihn zum Gott seiner Gemeine, sondern daß er die weltschaffende und weltbedingende Macht der Liebe Gottes offenbart. Nicht als der vollkommene Fromme, der sich mit Gott eins und in ihm selig fühlt, ist er unser König und Gott, sondern weil er den göttlichen Liebeszweck an uns verwirklicht hat.

Das ist die Begründung des Glaubens an die Gottheit Christi, wie sie schon dem Evangelium des Johannes zugrunde liegt — wie sie bei Origenes in eigentümlichster Form sich gestaltet —, wie sie neben der Betonung der „Unvergänglichkeit" der Christen durch die altgriechische Theologie geht und wie sie bei Luther in voller Ursprünglichkeit wieder hervortritt. In ihr ist das, was die unter 1. geschilderten Theorieen wollen, erst wirklich zu seiner Wahrheit gekommen. Denn die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und die Seligkeit, welche die Gemeine besitzt,

empfängt sie doch von Christus auf diese Weise. Die Gesetzesreligion wird so zur Erlösungsreligion, — nicht durch die Thatsache der Frömmigkeit Jesu, sondern durch sein weltüberwindendes Werk der Gemeinestiftung. Und von diesem Gesichtspunkte aus wird es erst klar, in welcher Weise Christus die Offenbarung der auf uns gerichteten Liebe Gottes ist, — und inwiefern man sagen kann, daß das Lebenswerk Christi eine höhere Offenbarung Gottes sei, als die Weltschöpfung. Erst so erkennt man Christus als das Weltziel Gottes, aus welchem die Weltschöpfung verständlich und durch welche sie bedingt wird. Erst so versteht man, wie die Frömmigkeit der Christen mit innerer Notwendigkeit auf Christus gerichtet und durch ihn vermittelt ist, wie sie in ihm den göttlichen auf sie gerichteten Willen mit seiner Allmacht und seiner absoluten Autorität sehen. Diese Gedanken dogmatisch entfaltend, wird man die christliche Gewißheit der Gottheit Christi festzustellen haben. Nur muß gegenüber den früheren geschichtlichen Ausprägungen dieses Gedankens betont werden, daß es sich weder um eine Überwindung der Welt für Christus als Einzelperson, noch um ihre wirklich objektive Überwindung handeln kann, sondern um diejenige Offenbarung Gottes zur Überwindung der Welt, aus welcher die Gemeine der Erlösungsreligion hervorgeht und welche als dieses Ergebnis bezweckend zu denken ist. Denn ein rein persönlich über die weltlichen Mächte gewonnener Sieg Christi könnte die christliche Heilserfahrung nicht erklären. Er würde entweder die Weltherrschaft aller Menschen bedingen — wenn man ihn objektiv als Außerkraftsetzen der Weltmacht ansähe —, oder es würde aus ihm nur Christi Weltbeherrschung folgen, an welcher dann der einzelne, ganz ohne Rücksicht auf seine Stellung in der Gemeine, glaubend, mystisch oder sittlich-ascetisch teilzunehmen hätte [1]).

---

1) Der Glaube an die Gottheit Christi wird mit vollem Rechte auf die Kräftigkeit des Gottesbewußt-

---

1) Die richtigen Gesichtspunkte sind bei Ritschl im wesentlichen hervorgehoben a. a. O. III, 339 ff.

seins und die religiöse Seligkeit gegründet, welche die Gemeine Christi vor der weltlichen Menschheit auszeichnen. Aber so lange man unmittelbar von der religiösen Vollkommenheit der Christen auf Christi religiöse Vollkommenheit schließt und diese als Sein Gottes in ihm bezeichnet, folgert man mehr, als sich mit Sicherheit folgern läßt, und beschreibt die Art der Wirkungen unrichtig, durch welche Christus diese religiöse Vollkommenheit in den Seinen hervorruft. 2) Ebenso entspricht der Schluß von der in der Gemeine vorhandenen Gewißheit der Weltüberwindung und Weltbeherrschung auf die weltbeherrschende, d. h. göttliche Stellung des erhöhten Christus sowohl der Bibel als den christlichen Erfahrungen. Aber wo die Weltherrschaft des erhöhten Christus abgetrennt von der in seinem Lebenswerke bewährten Weltherrschaft aufgefaßt wird, da entzieht sie sich jeder religiösen Erfahrung und muß notwendig aufhören, Gegenstand des religiösen Interesse zu sein. 3) Die volle Gewißheit der Gottheit Christi ergiebt sich erst, wenn man sein Lebenswerk als die Offenbarung der auf seine Gemeine gerichteten weltbedingenden und weltüberwindenden göttlichen Motive und Zwecke, als die durch Beherrschung der weltlichen Mächte und Zustände verwirklichte Herstellung der Gemeine des Gottesreiches, welche das Ziel der Welt und die Gemeine der Kinder Gottes ist, ansieht. Dann ist Christus für die Gemeine der Ausdruck des auf sie gerichteten weltbeherrschenden Willens, also ihr Gott.

Kapitel XXII.

1. Die Menschheit außerhalb der Gemeine des Gottesreiches, also wie sie abgesehen von dem Erlösungswerke Christi für die christliche Anschauung als weltliche Menschheit in Betracht kommt, erscheint gegenüber der in die Gemeinschaft des Gottesreiches aufgenommenen Gemeine und in dem Lichte der in dieser Gemeinschaft gewonnenen Erkenntnis von Gott und seinen Weltzwecken a) als eine den Liebeszwecken Gottes mit der Welt widersprechende, weil sie von den weltlichen Motiven beherrscht wird. Und sofern sie in diesem Widerspruche verharrend gedacht wird, muß sie auch von diesen Liebeszwecken endgültig ausgeschlossen und, da dieselben die allmächtig-weltbestimmenden sind, dem Gerichte verfallen erscheinen. Sie erscheint b) der Offenbarung des göttlichen Liebeszweckes gegenüber in dem unrichtigen und unseligen Verhältnisse der Gesetzesreligion befangen. Der Wille Gottes tritt ihr als ein fremder und gebietender entgegen. Sie erkennt vermöge ihrer Geistesanlagen sein inneres Recht an. Aber er wird nicht zu ihrem eigenen Willen, sondern bleibt ihr ein fremder Wille, den sie mit innerem Widerspruche und darum stets ohne Seligkeit und Stetigkeit, stets nur oberflächlich und in der Vereinzelung der Werke befriedigen kann. Mit diesem Verhältnis ist notwendig das Bewußtsein des Fluchs und der Unseligkeit verknüpft. Und so erscheint sie c) zum Widerstande gegen die weltlichen Motive und zur Beherrschung der Welt durch den Geist schlechthin un-

fähig. Nicht als ob die Natur des Menschen an sich im Widerspruche mit dem Gotteswillen stände und der Verwandlung durch ein Naturwunder oder der Mitteilung einer neuen Substanz bedürfte. Die Natur kann als solche nie im Widerspruche mit Gottes Willen stehen. Und der Übergang in die Gemeine des Reiches Gottes bietet uns nirgends die Erfahrung von einer Naturumwandlung oder einer substantiellen Neuschöpfung. Aber als ein aus dem weltlichen Zusammenhange hervorgehendes Einzelwesen (Fleisch) wird der Mensch notwendig von den die Welt treibenden selbstisch-sinnlichen Motiven, beherrscht [1]). Und nicht die theoretische Einsicht in das, was an sich besser wäre (Vernunft, Gesetz), sondern nur die Erfüllung mit höheren (geistigen) Motiven und Trieben kann ihn befähigen, sich dieser Herrschaft zu entziehen. Also ist der natürliche Mensch ein Diener der Welt, nach biblischem Sprachgebrauche des „Teufels", — und dem Schicksale der Welt, dem Tode verfallen.

Dieses Urteil über das Wesen der nicht erlösten Menschheit ergiebt sich ohne irgendwelche vorgefaßte dogmatische Ansichten mit Notwendigkeit aus den Erfahrungen der christlichen Frömmigkeit. Allerdings giebt es auch außerhalb der Gemeine Christi Menschen, in welchen die vorher geschilderten Zustände im Weichen begriffen sind und vollkommeneren Platz zu machen beginnen. Aber das beweist nur, daß die Gemeine des Gottesreiches als werdende schon vor dem historischen Christentume vorhanden und daß dieses nicht wie ein unverständliches Wunder in die Menschheit eingetreten ist. An sich aber hängen diese Zustände mit dem Wesen der nichterlösten Menschheit zusammen, und etwas davon ist auch in uns überall da noch vorhanden, wo die Wirkungen dieses Christentums in uns noch nicht vollständig sind. Davon trägt jeder Christ die Erfahrung in sich selbst, sobald er auf die Seiten seines Wesens blickt, in welchen sich sein Christenleben und sein persönliches Leben noch nicht vollständig decken. Wenn er sich von den Kräften des Christentums losgerissen dächte, so würde er sich dem Gerichte verfallen, in die Unseligkeit der Gesetzes-

---

1) Ob das bei dem ersten Adam für eine Spanne Zeit einmal anders gewesen ist, ist dabei vollkommen gleichgültig.

religion zurückfallend, und als einen Knecht der Welt und Genossen ihres Todes zu beurteilen haben. Denn nur als Christ, nicht als Mensch, ist er ein Mitarbeiter an Gottes eigenem Werke in dem Reiche Gottes. Nur als Christ darf er Gott seinen Vater nennen und sieht in ihm nicht den richtenden Gott des Gesetzes, sondern den liebenden Heiland. Nur als Christ ist er gewiß, ein Herr der Welt zu sein. Als ein Glied der Welt betrachtet, kann er trotz seiner geistigen Begabung nur ihr Diener sein. Denn ein Teil muß notwendig von dem Ganzen abhängig sein.

Wir bedürfen keiner über die Möglichkeit der christlichen Erfahrung hinausliegenden Zusätze zu diesem Urteile über die natürliche Menschheit, um das zu begründen, was für unsere Lehre notwendig ist. Wir bedürfen nicht der Annahme, daß die natürliche Menschheit auch abgesehen davon, ob sie in ihrem Widerspruche gegen Gottes Zwecke endgültig verharrt, schon als eine diesen Zwecken thatsächlich nicht entsprechende der Gegenstand des Zornes Gottes und dem Gerichte verfallen sein müsse. Und wir müssen diese Annahme abweisen. Denn die christliche Erfahrung lehrt uns im Gegenteile, daß ein auf diese natürliche Menschheit gerichteter beharrlicher Liebeswille, der sie zur Gemeinschaft des Gottesreiches führen will, in Christus offenbar geworden ist (Joh. 3, 16). So kann also diese natürliche Menschheit nicht der Gegenstand eines sie verdammenden und richtenden Gotteszornes gewesen sein, wenn sie auch ihrerseits den Widerspruch Gottes gegen sie so empfand. Vielmehr offenbart sich dieser Widerspruch als ein Vaterzürnen, welches auf ein Ziel der Liebe gerichtet war, als eine auf die Überwindung des Gegensatzes gerichtete Liebeswirkung Gottes. Und die Ehre Gottes würde nur durch die endgültige Behauptung des Widerspruches gegen seinen Willen, also durch die Vereitelung seines Liebeszweckes, der mit seinem eigenen Zwecke eins ist, verletzt werden. Sie fordert entweder die Überwindung des kreatürlichen Widerspruches, so daß die weltlichen Motive der Menschheit zur Naturbasis für die Motive des Gotteswillens (heilig) werden. Oder sie fordert das Gericht über die Sünde und die endgültig in ihr Beharrenden. Unmöglich aber kann Gott den gleichen Objekten gegenüber die Über-

windung ihres Widerspruches gegen ihn und zugleich das Gericht über sie beabsichtigen.

Ebenso wenig bedürfen wir der Annahme, daß das gesetzliche Verhältnis zwischen Gott und den Menschen wirklich das ursprünglich von Gott beabsichtigte gewesen sei, und daß deshalb die aus diesem Gesetzesverhältnisse sich ergebenden Folgen einer rechtlichen Verhaftung und Verschuldung der Menschen auch für Gott in seiner Stellung zu den Menschen objektive Geltung haben und ihm gegenüber rechtlich abgelöst oder richterlich von ihm durchgeführt werden müßten. Auch diese Annahme müssen wir vielmehr zurückweisen. Denn sobald der Christ in die Erlösungsreligion eingetreten ist, erkennt er, daß das Verhältnis der Gesetzesreligion an sich ein unvollkommenes und unseliges ist und nur durch die Sünde der Menschen herbeigeführt wurde. Gott selbst steht seinerseits niemals in einem Gesetzesverhältnisse zu den Menschen, sondern nur sie selbst stellen sich in ein solches Verhältnis zu ihm fälschlich hinein. Also kann es überhaupt keine Folgerungen für Gott aus den Grundsätzen der Gesetzesreligion geben. Das ist auch allein mit der heiligen Schrift vereinbar. Denn selbst auf dem Standpunkte des werdenden Christentums, im Alten Testament, ist von einer von Gott beabsichtigten Gesetzesreligion gar keine Rede, am allerwenigsten von einer Verpflichtung Gottes, sein Vaterrecht der Sündenvergebung von einer durch die Gesetzesreligion bedingten rechtlichen Sühne abhängig zu machen. Die Gemeine des Alten Testamentes steht zu Gott in dem Verhältnisse der Erlösungs- und Glaubensreligion, ob auch der noch unvollkommenen. Und Gott vergiebt den Gliedern seiner Gemeine ihre Sünden, ganz ohne rechtliche Sühne und Satisfaktion, ja auch ohne Opfer zu beanspruchen, sobald sie den Widerspruch gegen seine Zwecke mit gläubigem Eingehen auf dieselben vertauschen. Und die Hoffnung des Alten Testamentes setzt eine durch keinerlei Gesetzesbedenken gehinderte Sündenvergebung als notwendigen Bestandteil der vollendeten Religion voraus [1]).

1) Vgl. meine Alttest. Theol., 2. Auflage, S. 349 ff. 701.

Und am wenigsten können wir annehmen, daß die natürliche Menschheit als solche wirklich auch nach Gottes Urteil und Entscheidung der Welt angehörig und ihr dienstbar gewesen, — also rechtlich das Eigentum des Teufels und Todes geworden sei. Vielmehr wissen wir aus der Thatsache der Erlösung, daß Gott diese thatsächlich in die Bande der Welt verstrickte Menschheit von Ewigkeit als seine Menschheit angesehen hat, welche zum Reiche Gottes werden sollte (Eph. 1). Nur sofern sie diesem Zwecke endgültig entzogen bliebe, könnte Gott sie als ein Eigentum der Welt und ihrem Geschicke (dem Tode) verfallen beurteilen. So lange die Menschheit sich noch entfaltet, kann sie nur als die von Gott zu seinem Ziele bestimmte und in diesem Ziele über die Welt hinausgehobene angesehen werden. Der Welt, dem Teufel und dem Tode gehört sie thatsächlich an, aber nicht als ihren rechtmäßigen Herren. Deshalb müssen alle Auffassungen des Werkes Christi unrichtig sein, welche davon ausgehen, daß eine rechtliche Lösung aus dem Verhältnisse zu der Welt und dem Teufel die Bedingung der Zugehörigkeit der Gemeine zu Gott bilden müßte. Es kann sich nur um eine thatsächliche Befreiung von der Herrschaft der Welt und von ihrem Schicksale handeln. Und da die Herrschaft der Welt vermittelst der weltlichen Motive ausgeübt wird, so kann es nicht auf eine Verwandlung der menschlichen Substanz ankommen, sondern nur auf die Erfüllung der Menschheit mit höheren weltbezwingenden und weltumgestaltenden Motiven, in welcher dann auch die Erhebung über das weltliche Schicksal an sich gewährleistet ist.

2. Die Wirkungen, welche von Christus auf die Gemeine ausgehen, nach welchen sie also den religiösen Wert bestimmen muß, den er für sie hat, lassen sich demnach so auseinanderlegen: a) Christus hat in der Menschheit die göttlichen Zwecke offenbart und zur wirklichen Geltung gebracht, und hat seine Gemeine dadurch aus dem Widerspruche gegen diese Zwecke und aus der Gefahr des göttlichen Richterzornes frei gemacht. Man kann sein Werk nach dieser Seite hin natürlich auch ethisch auffassen. Ja diese Auffassung wird notwendigerweise die ursprüngliche und grundlegende sein müssen. Dann erscheint das Werk Jesu, dessen

Mittelpunkt der Kreuzestod ist [1]), als ein sittliches Lebens- und Berufswerk betrachtet, als das Opfer seines Lebens an den göttlichen Liebeszweck, ein Opfer zum Heile der Menschen gebracht, das *eine* Gott wohlgefällige Opfer, welches dem wahren und vollkommenen Gotteswillen genügt (Ps. 40. Hebr. 10, 5 ff.). Und jede Auffassung der religiösen Würde Christi muß falsch sein, welche sich mit dieser ethischen Betrachtung nicht verträgt, also nicht zuläßt, daß man Christus als das zureichende Subjekt eines wirklichen sittlichen Berufswerkes, als eine volle und wahre menschliche Persönlichkeit ansieht. Ebenso jede Auffassung, welche diese Betrachtungsweise nur für einen *Teil* seines Wesens gelten läßt. Denn sein *ganzes* Heilandswirken läßt sich ethisch, d. h. menschlich, verstehen. — Aber die Gemeine wird dieses Wirken Christi auch *religiös* auffassen müssen. Denn Christus hat für sie den *göttlichen Liebeszweck selbst offenbart* und in ihr *zur Geltung* gebracht. Sein Wirken und seine Persönlichkeit kommen ihr also als der mit schöpferischer Macht sich offenbarende und verwirklichende göttliche Liebeszweck in Betracht, an welchen sie sich religiös, d. h. in vollkommener innerer Abhängigkeit gebunden weiß. *Er ist für sie die Offenbarung des auf sie bezogenen weltschaffenden Weltzweckes.*

b) Christus hat seine Gemeine, indem er den göttlichen Zweck in ihr zum Ausdrucke gebracht hat, aus dem Gesetzesverhältnisse und seinem Fluche in das Verhältnis der wahren Glaubens- und Erlösungsreligion versetzt, in welcher das Kindesverhältnis zu Gott und die in demselben notwendig mit enthaltene Vergebung der Sünden, mitgegeben sind. *Ethisch* betrachtet erscheint das Werk Christi von diesem Gesichtspunkte aus als die *Bundstiftung* der vollkommenen Religion, und der Tod Christi als das diesen Bund gewährleistende *Bundesopfer*, in welchem Gottes

1) Der Tod Christi, wenn er nicht im Zusammenhange seines Berufswerkes, also als pflichtmäßig, erkannt wird, müßte als willkürliches Selbstvernichten also als schlechthin unsittlich in Betracht kommen. Nur als Pflicht, d. h. aus dem Berufe dieser einzigartigen Persönlichkeit den Umständen gegenüber sich ergebend, ist er eine zweckvolle und weise That, also ein Gott angenehmes Opfer. — Der Offenbarer Gottes ist Prophet.

Liebesgesinnung für die Gemeine, und die den göttlichen Zwecken zugewendete Gesinnung der Gemeine für Gott gewährleistet werden, in der Hingabe des Gottessohnes für die Menschen einerseits, anderseits in der Aufopferung des Vertreters der Menschheit für den Gotteszweck. Der Tod Christi kann in diesem Zusammenhange auch als das Versöhnungsopfer betrachtet werden, in welchem die Gemeine die Gewißheit ihres Kindesverhältnisses und der in demselben enthaltenen Zuversicht der Sündenvergebung immer aufs neue empfängt. — Religiös betrachtet erscheint das Werk Christi von diesem Gesichtspunkte aus als das Offenbarwerden der vollen, auch die Sünde überwindenden Liebesgesinnung und Treue Gottes, wie sie den Seinen zugewendet sind, also als die menschliche Erscheinung des auf die Gemeine gerichteten Liebeswillens Gottes, in welcher dieselbe den zureichenden Grund ihrer religiösen Seligkeit und ihres kindlichen Vertrauens zu Gott hat (Röm. 5, 7. Joh. 3, 16).

c) Christus hat seine Gemeine, indem er sie zur Gemeine des göttlichen Zweckes gemacht hat, aus der Knechtschaft der Welt, des Teufels und des Todes befreit, und sie zum Zwecke der Welt gemacht, so daß ihr alles Weltliche zum Mittel für ihren höchsten Zweck zu dienen hat. Damit hat er sie auch über das weltliche Schicksal, den Tod, zur Gemeinschaft des ewigen Lebens erhoben. Ethisch angesehen erscheint von diesem Gesichtspunkte aus das Werk Christi als der siegreiche Kampf gegen die Mächte der Welt, welche die Menschheit gefangen halten, gegen den Tod und den Teufel, als die Besiegung des Starken. Christus ist diesen Mächten zu stark gewesen. Indem sie ihn zu überwinden meinten, hat er sie überwunden. Indem sie ihn ans Kreuz brachten, hat er sie am Kreuze zur Schau gestellt, hat die Sünde im Fleische verurteilt. Nach einem anderen Bilde ist die Hingabe seiner Persönlichkeit an alle Wirkungen des weltlichen Übels das Loskaufen der Sklaven aus dem Knechtsverhältnisse durch ein Kaufgeld nicht von Gold, sondern von Blut. Denn natürlich empfängt nicht Gott, welchem die Gemeine ja zugeeignet werden soll, dieses Kaufgeld, sondern die Macht, von welcher sie frei gekauft werden muß. Dieses Loskaufen und jenes Besiegen sind nur verschiedene Bilder für denselben Gedanken, jenachdem man

mehr an die Leiden denkt, welche Christus erfahren, oder an die sittliche Macht, mit welcher er sie zu Thaten der Freiheit umgestaltet hat. Die erstere Anschauung liegt der menschlichen Phantasie näher. Die zweite ist die an sich dem Werte des Werkes Christi mehr entsprechende. Oder das Werk Jesu läßt sich so darstellen, daß er die Unseligkeit und den Fluch, welche auf der dem Teufel und Tode verfallenen Sündenmenschheit lagen, selbst durchkostend und zum Fluche werdend, aufgehoben hat, daß er also wie alle großen Helden auf dem Gebiete des gesellschaftlichen Lebens durch stellvertretendes Leiden die Aufhebung des unseligen Zustandes für die Seinen bewirkt hat [1]). Denn auch in dieser Beziehung kann nicht eine Leistung Christi Gott gegenüber in Betracht kommen, als ob Gott einen stellvertretenden Träger der Sündenstrafe gefordert hätte, sondern es handelt sich um eine Aufgabe gegenüber der Welt und ihren Mächten. Gott macht Christus zum „Fluche" und zur „Sünde", d. h. aus Gottes Liebeswillen und als Offenbarung desselben ist dieses ganze Werk Christi gegenüber den weltlichen Mächten zu verstehen. Und indem Christus in diese Unseligkeit in der Macht der Liebe zu Gott und den Menschen einging, hat er sie zum Stoff für die höchste sittliche That umgewandelt. — Religiös betrachtet erscheint dieses Werk Christi als die Offenbarung der weltüberwindenden, weltbeherrschenden und weltbedingenden göttlichen Macht und Weisheit, vermöge deren die Gemeine sich der Herrschaft über die Welt und des ewigen Lebens versichert weiß, oder, anders ausgedrückt, als die menschliche Verwirklichung der königlichen Herrschaft Gottes gegenüber allen dieser Herrschaft widerstreitenden Mächten der Welt, welche die zum Reiche Gottes bestimmte Menschheit in einer dieser Bestimmung widersprechenden Knechtschaft halten. Religiös betrachtet also können wir die von Christus auf die Gemeine ausgehenden Wirkungen beschreiben als die schöpferische Offenbarung des göttlichen Weltzweckes, an welchen die Gemeine sich gebunden weiß, — als die gnädige Offenbarung der Liebesgesinnung

---

1) Vgl. meine Rede über den Begriff des stellvertretenden Leidens. Basel 1864.

und Treue Gottes, in welcher die Gemeine den Grund ihrer religiösen Seligkeit hat, — und als die königliche Offenbarung der Herrschaft Gottes über die Welt, durch welche die Gemeine der Herrschaft über die Welt und der Freiheit der Gotteskinder gewiß ist. Nur in diesen Momenten kann der Glaube an die Gottheit Christi begründet sein. Denn aus der ethischen Betrachtung seines Werkes kann an und für sich immer nur die Überzeugung von seiner wahren und vollkommenen menschlichen Persönlichkeit, von ihm als dem religiösen Helden der Menschheit, dem Größten unter den sittlich Großen in ihr, hervorgehen. Das Subjekt einer sittlichen Leistung, auch der größten, kann nur ein Mensch sein. Sobald wir davon absähen, würden wir in ein Phantasiegebiet gelangen, für welches keinerlei Analogie unserer Erfahrung mehr ausreichen könnte. Erst indem sich aus der ethischen Betrachtung des Wirkens Christi die religiöse mit Notwendigkeit ergiebt, kann diese menschliche Persönlichkeit, indem sie natürlich keineswegs aufhört, als menschliche Persönlichkeit angesehen zu werden, für die Gemeine zur Offenbarung Gottes, also göttlichen Wertes werden. Denn wenn die Gemeine Christus als „Gott" beurteilt, dann will sie ihn nicht als ihren einzelnen Gliedern qualitativ gleichstehend, und sein Wirken nicht als einen Gegenstand ethisch-religiöser Nachahmung bezeichnen, sondern sie beurteilt ihn als den, von welchem sie sich schlechthin abhängig fühlt. Das schließt keineswegs aus, daß diese Gottheit Christi, als eine auf ethischer Grundlage mögliche, Christus nicht schlechthin von den Seinen unterscheiden kann, sondern auf religiöse Weise von ihm auf sie muß übergehen können.

3. Ist nun das eben entwickelte Urteil über Christus wirklich mit Notwendigkeit aus den von ihm erfahrungsmäßig auf die Gemeine ausgehenden Wirkungen abzuleiten, so daß wir, ohne einen Mißbrauch mit den Worten zu treiben, von der Gottheit Christi reden können?

Man würde diese Frage verneinen können, wenn es möglich wäre, die vorher beschriebenen Wirkungen, durch welche die Gemeine in den ihr eigentümlichen Zustand religiöser Seligkeit und Vollkommenheit versetzt ist, von der Person Christi so weit zu

lösen, daß ein Schluß von ihnen auf die besondere persönliche Würde Christi als unnötig erschiene. Von der Vortrefflichkeit einer Lehre ist ja ein Schluß auf die Vortrefflichkeit des Lehrenden nicht mit Sicherheit zu ziehen. Denn die Welt der Gedanken kann der durch den Willen beherrschten Welt des persönlichen Lebens voraneilen oder hinter ihr zurückbleiben. Und selbst auf dem Gebiete der religiös-sittlichen Erkenntnis bietet der Vergleich mit den Offenbarungsmittlern des alten Bundes die Möglichkeit, uns eine vollkommene Lehre zu denken, aus welcher eine wirklich einzigartige Vollkommenheit ihres Trägers keineswegs folgen müßte. Und der Träger einer Lehre verliert als Persönlichkeit seine maßgebende Bedeutung, sobald seine Erkenntnisse Gemeingut geworden und in ihrer inneren Wahrheit verstanden sind. Er behält dann nur eine geschichtliche Bedeutung. Also könnte die Christengemeine nur in sehr uneigentlichem Sinne von einer Gottheit Christi sprechen, wenn sie seine Wirkungen im Wesentlichen als die eines Lehrers ansehen dürfte.

Aber es verhält sich in Wahrheit ganz anders. Der göttliche Weltzweck ist der Gemeine in Christus nicht in der Form der Lehre, sondern in der Form der persönlichen That offenbar geworden. Sie hat ihn nirgends sonst, als in der schöpferischen That, aus welcher sie selbst hervorgegangen ist. Sobald sie die Persönlichkeit Christi wegdächte oder sie bloß als einen Gegenstand geschichtlicher Erinnerung auffassen wollte, würde ihr auch der Zusammenhang mit diesem Zwecke Gottes verloren gehen. Denn nur indem sie auf Christi persönliche Zwecke eingeht, und sich von seinen Wirkungen bestimmen läßt, also indem sie sich ihm als ihrem Könige in Gehorsam hingiebt, kann sie auf den Zweck Gottes mit ihr eingehen. Weil Christus den göttlichen Weltzweck schöpferisch offenbart hat, weil sein Lebenswerk die Verwirklichung des Gotteswerkes selbst ist, und weil seine Persönlichkeit und ihre Wirkungen sich so vollständig mit dem Wesen des von ihm ausgehenden Reiches deckten, wie die wirkende Persönlichkeit des Herrschers mit den Staatsfunktionen, darum ist es völlig unmöglich, die Offenbarung der göttlichen Weltzwecke, durch welche die Gemeine das ist, was sie im Unterschiede von der weltlichen Menschheit zu sein gewiß ist, von der

Person Christi abzulösen. Sie ist die einzige und die bleibende Quelle dieser Offenbarung, und die herrschende Persönlichkeit, an welche sich hingeben muß, wer sich den Zwecken Gottes hingeben will. Allerdings wird sich ein jeder, der die Zwecke Gottes mit der Menschheit im Christentum nicht für vollkommen offenbart ansieht, weigern müssen, die göttliche Würde Jesu anzuerkennen. Und wer ohne Zusammenhang mit der christlichen Form der Religion den höchsten Zweck Gottes mit zu verwirklichen meint, der wird keine Veranlassung haben, Jesus anders, als mit geschichtlicher Achtung zu betrachten. Das heißt, die Lehre von der Gottheit Christi ist keine philosophische, sondern eine dogmatische. Sie ist nicht festzuhalten, wenn man nicht die absolute Vollkommenheit des christlichen Begriffes des Gottesreiches zugiebt. Darum läßt sich allerdings die Wahrheit des Christentums nicht auf Grund einer Lehre von der Gottheit Christi erweisen. Sondern auf Grund der Erfahrung von der religiösen Seligkeit und sittlichen Vollkommenheit des Christentums wird das Bekenntnis der Gottheit Christi erst möglich. Aber vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus, also in der christlichen Dogmatik, kann man sich nicht weigern, die Person Christi in ihrem Wirken auf uns als die schöpferische Offenbarung des wahren und vollkommenen Gotteszweckes anzusehen, und darum als die menschliche Persönlichkeit, welche eine vollkommene Hingabe an ihre Wirkungen als an die reichsgestaltenden Wirkungen Gottes selbst zu beanspruchen hat, und welche als Gegenstand religiöser Abhängigkeit, d. h. vollkommner und bedingungsloser Unterwerfung des inneren Lebens, für alle dasteht, die zu der Gemeine des Reiches Gottes gehören wollen.

Und die Liebesgesinnung und Treue Gottes, auf deren Offenbarung die religiöse Seligkeit der Gemeine ruht, sind ihr nicht in der Form einer Wahrheit der natürlichen Theologie oder als geoffenbarte Dogmen mitgeteilt, deren sie nun auch abgesehen von ihrem Zusammenhange mit der Person Christi gewiß sein könnte. Sie sind ihr in dem Lebenswerke Christi selbst, als dem auf die Herstellung der Gemeine der wahren Religion gerichteten Thun Gottes, offenbar geworden. Nur wer auf dieses Lebenswerk Christi eingeht, kann die wirkliche Erfahrung der sich offen-

barenden Liebesgesinnung Gottes mit wirklicher religiöser Gewißheit machen. Nur in dem bis zum Tode ausharrenden Liebeswerke ihres Stifters schaut die Gemeine die Treue des göttlichen, auf sie gerichteten Liebeswillens in voller Wahrheit an. Also in ihrer religiösen Seligkeit weiß sich die Gemeine von der Persönlichkeit Christi und ihren persönlichen Wirkungen abhängig. Die Liebe und Treue Gottes sind ihr nirgends anders als in dem Wirken dieser Persönlichkeit offenbar. Sie weiß sich von Gott als die Gemeine Christi, also in ihm geliebt. Sie nennt Gott ihren Vater auf Grund des in Christus sich offenbarenden religiösen Verhältnisses, also als den Vater Jesu Christi. Die Seligkeit der Erlösungsreligion hängt unzertrennlich mit dem Verhältnisse der Abhängigkeit zu der Person Christi und ihren Wirkungen zusammen. Also kann man das besondere christliche Bewußtsein der Seligkeit nicht haben, ohne es als ein durch Christus vermitteltes zu besitzen. Wir stehen ihm gegenüber als der menschlichen Persönlichkeit, in welcher sich uns Gottes Liebe und Treue zu unserer Seligkeit erschließen, — welche also als Gegenstand des religiösen Glaubens und der religiösen Liebe angesehen werden will, d. h. als Gott.

Und die Herrschaft über die Welt sowie die selige Freiheit der Gotteskinder können wir ebenso wenig abgelöst von der Person Christi und von ihren bleibenden Wirkungen besitzen. Denn auch die Glieder der christlichen Gemeine sind als einzelne in die Abhängigkeit von den weltlichen Bedingungen und Schicksalen verstrickt. Nur wenn sie sich als Glieder der Gemeine ansehen und diese als den Zweck des weltschaffenden und weltregierenden Gottes erkennen, sind sie gewiß, daß die Welt, der gesamte Zusammenhang des sinnlich natürlichen Daseins, zum Mittel für ihre Zwecke geordnet, also nicht eine sie beherrschende und ihren Zweck vereitelnde Macht, sondern das Gebiet ist, in welchem sie ihren eigenen höchsten Zweck in seiner Einheit mit dem Zwecke Gottes verwirklichen sollen. Diese Gewißheit ist also eine Glaubensgewißheit. Und ihre zureichende Begründung empfängt sie nur in dem Zusammenhange mit dem persönlichen Werke Jesu. Denn nur in ihm wird die Macht offenbar, die Welt zu beherrschen, auch wo ihre Verhältnisse die denkbar widersprechendsten

sind. In seinem Kreuzestode erschließt sich die schlechthin königliche Macht des göttlichen Zweckes über die Welt. Aus diesem „Siege über den Fürsten der Welt" kann allein gegenüber dem Scheine der Herrschaft der Welt die christliche Gewißheit des Sieges über die Welt entstehen. Also der Glaube an die Beherrschung der Welt zu unserem Heile durch die Macht des göttlichen Zweckes ist an Christi Werk gebunden, nicht wie an eine einzelne vorbildliche That, welche es nachzubilden gilt. Sondern wie an das Thun, in welchem die Macht des göttlichen Zweckes für die Menschheit überhaupt allein offenbar ist, und in welchem der Glaube an dieselbe allein zuverlässig begründet und immer neu gewonnen werden kann. Diese christliche Stellung zu der Welt als dem von Gott geordneten Mittel für unseren höchsten sittlichen Zweck können wir also nur als eine durch Christus offenbar werdende besitzen; er giebt sie uns in den bleibenden Wirkungen seiner Person auf uns. Wir stehen ihm als der menschlichen Persönlichkeit gegenüber, in welcher sich uns die Herrschaft Gottes über die Welt königlich offenbart, welche also das vollständige der Weltregierung entsprechende religiöse Vertrauen, d. h. göttliche Geltung beansprucht.

---

1) Die Menschheit abgesehen von dem Wirken Christi erscheint im Widerspruche mit dem Liebeszwecke Gottes, also im Zustande der Gesetzesreligion und der Knechtschaft gegenüber der Welt und ihren Mächten, — aber sie ist nicht schon als solche der Gegenstand des Zornes Gottes und des Gerichtes, und die Konsequenzen der Gesetzesreligion können nicht für Gott gelten, und die Knechtschaft der Menschen gegenüber der Welt ist nur ein thatsächlicher nicht ein für Gott rechtlich begründeter Zustand. 2) Das Wirken Christi, durch welches dieser Zustand geändert ist, erscheint **ethisch** betrachtet als das Opfer seines Lebens an den Zweck Gottes, als die Bundesstiftung und das Opfer für die Vergebung der Sünden, und als die Überwindung des Weltfürsten oder das Los-

kaufen der Menschen von ihm durch stellvertretendes Leiden. 3) **Religiös** betrachtet ist es die schöpferische Offenbarung des göttlichen Zweckes mit der Welt, an welche die Gemeine sich gebunden weiß, — die gnädige Offenbarung der Liebesgesinnung und Treue Gottes, in welcher die Gemeine den Grund ihrer religiösen Seligkeit hat, und die königliche Offenbarung der Herrschaft Gottes über die Welt, durch welche die Gemeine der Herrschaft über die Welt gewiß ist. 4) Und da diese Wirkungen Christi auf die Gemeine sich von ihrem Verhältnisse zu seiner Persönlichkeit als der auf sie wirkenden schlechthin nicht abtrennen lassen, so muß für die christliche Religion die menschliche Persönlichkeit Jesu als Gegenstand vollkommener religiöser Abhängigkeit, vollkommenen religiösen Glaubens und religiöser Liebe, und vollkommenen religiösen Vertrauens, d. h. als Gott in Betracht kommen.

Kapitel XXIII.

1. Von den bisher entwickelten Voraussetzungen aus wird sich entscheiden lassen, in welchem Sinne das Prädikat der Gottheit Christus mit den Seinen verbindet, und in welchem Sinne es ihn von ihnen als einzigartig unterscheidet. Die biblische Lehre, vor allem die johanneische, fordert deutlich, daß beide Gesichtspunkte zum Ausdruck kommen.

In gewisser Weise muß das Prädikat der Gottheit Christus und den Seinen gemeinschaftlich gebühren. Auch die Gemeine als Gemeine des Reiches Gottes hat den höchsten Zweck Gottes als ihren Zweck in sich aufgenommen und sich zu seiner Offenbarung auf Erden gemacht. Sie wird von demselben Geiste getrieben, welcher Gott selber treibt. Gottes eigene Motive und Kräfte wirken in ihr. Auch die Gemeine, als Gemeine der Gotteskinder, ist aus der Gesetzesreligion in die Religion der Erlösung getreten, trägt also die Liebe und Treue Gottes als offenbar gewordene in sich und bringt sie in der Welt zur Anschauung. Auch die Gemeine, als Gemeine der Erwählten, fühlt sich über die Macht der Welt und das weltliche Schicksal erhoben, und weiß, daß ihr alle Dinge zum besten dienen und daß sie aus dem Tode in das Leben gegangen ist. So weiß sie, daß sie „nicht von dieser Welt", sondern aus Gott und göttlichen Wertes für Gott ist, als die Stätte, wo sich die weltherrschende Macht seiner Zwecke königlich offenbart. So kann man von einer Gottheit der Gemeine reden, wie von einer Gottheit Christi,

und die Dogmatik bezeugt das, indem sie die Gottheit des heiligen Geistes bekennt. Und auch darin kann ein Unterschied Christi von seiner Gemeine nicht gesucht werden, daß der heilige Geist in der Gemeine doch in menschlichen Lebensformen offenbar wird. Denn auch die Gottheit Christi soll ja in wahren und wirklichen menschlichen Lebensformen zur Erscheinung kommen. Also der Satz der alten Kirche: „Er ist Mensch geworden, damit wir Gott würden", — muß in seiner vollen Geltung bleiben. Eine Gottheit Christi, für welche es keinerlei Analogie in der christlichen Erfahrung geben kann, muß immer irrtümlich gedacht sein. Denn sie würde nicht zulassen, daß Christus als Erstgeborener unter vielen Brüdern, als zweiter Adam, als Vertreter seiner Gemeine für Gott in Betracht käme, und daß er ihm als seinem Gott und Vater in wahrer Frömmigkeit und sittlichem Gehorsam gegenüberstände. Sie würde den Gedanken ausschließen, daß wir „ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist". Sofern die Gottheit Christi seine persönliche Erhabenheit über die Welt und den Wert seiner Person nach ihrem eigenen religiösen und ethischen Bewußtsein Gott gegenüber ausdrücken soll, kann sie eine wirklich dogmatisch verständliche Einzigkeit seiner Person nicht begründen. Und darin liegt das Mangelhafte aller der Vorstellungen, welche die besondere Würde Christi unmittelbar auf die Vollkommenheit seines persönlichen religiösen Verhältnisses zu Gott und seiner sittlichen Gesinnung gründen wollen.

Denn es muß allerdings eine Auffassungsweise geben, nach welcher das Prädikat der Gottheit Christus von seiner Gemeine einzigartig unterscheidet. Wenn er *unser* Gott sein soll, so müssen wir uns in der Weise von ihm abhängig wissen, wie wir es von Gott sind, d. h. in der widerspruchslosen und vollständigen Hingabe unseres Willens an ihn als die Quelle unseres inneren Lebens und den Maßstab desselben, als unseren geistigen Schöpfer und unseren Herrn und König. Solange unser Verhältnis zu ihm unterhalb dieses Maßstabes bleibt, ist es verwerflich und mit rechter Frömmigkeit unverträglich, ihn unsern Gott zu nennen. Das darf nur geschehen, weil er *für die Seinen* die *vollkommene Offenbarung der schöpferischen Gottesge*-

danken ist, aus welcher das neue göttliche Leben der Gemeine hervorgeht und an welche es gebunden ist —, weil sich Gottes Liebe und Treue in ihm der Gemeine zuwenden, weil die weltregierende Macht Gottes sich der Gemeine in ihm offenbart. Alle Kniee sollen sich ihm beugen zur Ehre Gottes des Vaters, d. h. nicht um diesem die Ehre zu nehmen, welche ihm als dem allein wahren Gott gebührt, sondern um sie ihm zu geben, indem wir dem die Ehre geben, in welchem er sich offenbart, in welchem er gefunden und geliebt werden will, in dem, welchen er gesendet hat. Indem die Gemeine Christus so als ihren Gott bekennt, unterscheidet sie ihn schlechthin von allen ihren Gliedern und macht ihn zum Gegenstande der religiösen Verehrung für dieselben.

Die Gottheit Christi, so betrachtet, macht ihn gleichwertig mit den die Gemeine im Unterschiede von der Welt zur Gemeine des Gottesreiches machenden Motiven, Prinzipien und Kräften, also mit dem, was diese Gemeine als Einheit charakterisiert, nicht mit dem, was ihre einzelnen Glieder sind. Die Gottheit Christi ist mit der Gottheit der Gemeine als solcher, d. h. mit dem heiligen Geiste desselben Wesens. Indem wir Christus religiös auffassen, stellen wir ihn aus dem Vergleiche mit uns als einzelnen heraus und bezeichnen ihn für unseren Glauben als gleichwertig mit der Gemeine als einer Einheit. Sie ist das entsprechende gleichwertige Korrelat zu den Wirkungen seiner Persönlichkeit [1]), nicht der einzelne Christ, und wäre er relativ noch so vollkommen. Auch nicht der einzelne Christ, wenn wir ihn verklärt und aus aller Schwachheit enthoben denken, wenn er also ebenfalls ein „Sein Gottes" in sich religiös erfährt. Als die schöpferische Persönlichkeit, aus welcher sich die Gemeine zureichend verstehen läßt, ist er uns Gott. Und da die Gemeine selbst für unsere Erkenntnis immer nur als werdende und ihrem Wesen nur annähernd entsprechende vorhanden und nur für Gottes Auge eine gegenwärtige Wirklichkeit ist, so kann der Einzelne die ihm in der Ge-

1) Er sendet den Geist und ist Herr des Geistes. Der Geist nimmt von dem Seinen.

meine verbürgte Seligkeit und die von ihr ausgehenden Kräfte des göttlichen Lebens nur in der Person Christi besitzen. Denn nur in ihr, als dem schöpferischen Ausgangspunkte der Gemeine, kann der Glaube das als Wirklichkeit anschauen, was in der Gemeine immer nur wird, kann er also seine religiöse Seligkeit verbürgt finden und die Kräfte der ewigen Welt empfangen. Der heilige Geist nimmt von dem, was Christi ist, und verklärt ihn in den Seinen. Für Gottes ewiges Urteil sind Christus und seine Gemeine gleichen Wertes; er sieht seine Gemeine in Christus, und Christus in der Einheit mit den Seinen. Aber er sieht Christus als den ewigen Ausgangspunkt und die Quelle der Gemeine. So geht Christus in Gottes ewigem Willen der Gemeine „voran" und ist der eigentliche Gegenstand der göttlichen Liebe: der Sohn Gottes. Für das Glaubensurteil der Glieder der Gemeine ist die Gemeine als Wirklichkeit nur in Christus vorhanden und beständig aus ihm werdend. Sie empfangen die ihnen aus der Gemeine zukommenden Wirkungen als von ihm persönlich ausgehende, und verhalten sich zu seiner Persönlichkeit, wie dieselbe auf sie wirkt, wie zu der in der Gemeine gegebenen göttlichen Idee ihres eigenen Christenlebens, welche unbedingte Norm für ihr eigenes Wollen sein will und diesem Wollen die Motive und Kräfte mitteilt, welche die religiöse Seligkeit gewährleisten.

2. Wenn wir im Sinne der christlichen Glaubenslehre von der Gottheit Christi reden, so wollen wir also damit den Wert seiner Persönlichkeit für uns bezeichnen, welcher ihn der Gemeine als einer Einheit gleichstellt und ihn von allen einzelnen Gliedern dieser Gemeine einzigartig unterscheidet. So lange wir uns aber der Gründe bewußt bleiben, welche die Gemeine zu diesem religiösen Urteile über die Person Jesu treiben, besitzen wir in diesem Bewußtsein eine Abwehr gegenüber den Verfälschungen des Glaubensurteils über diese Person, welche aus andersgerichteten Interessen und andersbegründeten Weltanschauungen in die kirchliche Lehre eingedrungen sind.

Zunächst ist klar, daß dieses Urteil der Person Jesu nur im Zusammenhange ihres Erlöserwirkens gilt und nicht abgesehen von demselben. Wenn uns in ihm nicht die höchsten göttlichen Zwecke schaffend offenbar würden, wenn sich nicht aus

ihm Gottes Liebesgesinnung und Treue uns zuneigten, wenn sich uns nicht durch ihn Gottes weltüberwindende Macht helfend verbürgte, so hätten wir keinerlei Veranlassung, uns mit dieser Persönlichkeit religiös zu beschäftigen, am wenigsten ihr mit dem Gefühle der religiösen Abhängigkeit entgegenzutreten.

Das Prädikat der Gottheit würde also jedenfalls kein dogmatisches Recht haben, wenn wir einmal die beginnende Persönlichkeit Jesu uns abgetrennt von ihrer Entwickelung und ihrem Berufswerke vorstellen wollten. Auch wenn wir im Sinne der Kirchenlehre in dem Jesuskinde durch einen wunderbaren Naturprozeß eine menschliche Erscheinung des ewigen Sohnes Gottes verwirklicht dächten, so würde eine solche Persönlichkeit für uns ein schlechthin verschlossenes Geheimnis bleiben, an welchem unser Glaubensleben keinerlei Anteil zu nehmen hätte. Und dächten wir uns, daß nicht das Kreuz den Mann nach vollbrachtem Lebenswerke, sondern das Schwert des Herodes den Säugling getötet hätte, — so würde das Jesuskind, auch wenn wir annähmen, daß es zu wunderbar göttlicher Herrlichkeit zurückgekehrt sei und selbst das volle Selbstbewußtsein der Gottheit in sich trüge, doch für unseren Glauben nicht mehr bedeuten als jedes der Kinder von Bethlehem.

Freilich wäre es ganz anders, wenn es in dem Erlöserwerke auf eine wunderbare Verwandlung unserer menschlichen Natur und auf ihre Erfüllung mit einer höheren Substanz ankäme. Dann wäre mit der Geburt des wunderbaren Kindes eigentlich auch seine Aufgabe vollendet. Und das Leben, welches folgt, wäre nur die Bewährung und Offenbarung dessen, was der Sache nach schon immer vorhanden war. Für die heidnische Auffassung, welche die Wiedergeburt niemals wesentlich anders denken kann, als in der Weise eines sublimierten Naturprozesses, hat das Prädikat der Gottheit gerade in Beziehung auf das Kind in der Krippe den größten Wert. Aber die wirklich christlichen Erfahrungen wissen nichts von einem solchen zauberischen Vorgange. Sie wissen nichts davon, daß die Menschenkinder nach Christus substantiell anders ausgestattet würden als vorher. Ja sie wissen sehr wohl, daß auch getaufte Kinder, wenn man sie ohne weitere christliche Einflüsse sich entwickeln ließe, keine andere Kraft der

Seligkeit und des ewigen Lebens in sich spüren würden, als ungetaufte Kinder in den gleichen Verhältnissen. — Und ebenso ließe sich eine solche Betrachtungsweise festhalten, wenn wir das Werk Christi als eine Genugthuung an Gott oder als das Tragen der Sündenstrafe ansehen dürften. Denn dann würde die Naturqualität des Leidenden vielleicht den Wert des Opfers oder die Größe der Strafe bedingen, und das Kind Jesus, durch Herodes getötet, könnte gleichviel bedeuten mit dem am Kreuze sterbenden Manne. Aber da es in dem Werke Christi durchaus nicht auf die Summe von Unlust ankommt, die er getragen hat — denn das Leiden in diesem Sinne ist kein Werk der Persönlichkeit, sondern ein Widerfahrnis —, sondern um den sittlichen Sinn, in welchem er das Leiden zur That der Liebe und des Gehorsams umgeschaffen hat, so ergiebt sich die Haltlosigkeit dieser ganzen Vorstellung, auch ohne daß wir auf ihre dogmatischen Grundlagen einzugehen brauchten. —

Die christliche Dogmatik darf sich also nicht nach dieser Seite hinüberlenken lassen. Sie nennt Christus Gott auf Grundlage dessen, was er wirkt. Sie muß natürlich die zureichenden Bedingungen für die Möglichkeit dessen, was er wirkt, in der ursprünglichen Anlage seines Wesens voraussetzen und hat in der Lehre von Jesus als dem Christus sich dieser Bedingungen zu versichern. Aber in der Lehre von der Gottheit Christi sieht sie davon zunächst ganz ab und drückt nur ihre Erkenntnis von dem Werte dieser Persönlichkeit aus, welcher sich auf Grund des Werkes derselben und vermittelst der Wirkungen, welche wir aus ihr empfangen, mit unmittelbarer religiöser Gewißheit erschließt.

3. Viel eher könnten wir geneigt sein, das Prädikat der Gottheit geradezu auf den erhöhten Christus zu beschränken, und anzunehmen, daß es erst diesem im vollen Umfange gebühre. Wir würden uns erinnern, daß der ursprüngliche Glaube der Apostel ohne Zweifel dahin gerichtet war. Wir würden daran denken, daß die Lehrweise der Kenotiker nicht weniger als die der Sozinianer, daß Theorieen wie die Rothes ebenso gut wie die Dorners, im Grunde erst den Verklärten wirklich als Gott anerkennen können, weil die Gestalt des auf Erden Lebenden für sie doch nur die Bedingungen der Gottheit, nicht ihre Wirk-

lichkeit in sich trägt. Und da der Glaube ja in Wirklichkeit erst auf Grund des Werkes Christi seine Gottheit anerkennt, da dieses Werk erst vollendet ist, wenn der Herr aus der Welt in die Verklärung eingeht, und da erst der Verklärte der Herr des Geistes und selbst Geist ist, so scheint das eben gewonnene Ergebnis die Folgerung in sich zu schließen, daß erst dem verklärten Christus das Prädikat der Gottheit zukommt.

Aber wir würden damit doch, wie dem tieferen Sinne des Selbstzeugnisses Jesu, so der wahren Bedeutung der bisher beschriebenen christlichen Erfahrungen nicht gerecht werden. Wohl mag die christliche Phantasie es lieben, in dem von den weltlichen Schranken befreiten Herrn die Weltherrschaft, zu welcher die Gemeine berufen ist, sich mehr oder minder anschaulich vorzustellen. Aber ein Recht hat sie dazu doch nur auf Grund der Erfahrung, daß Christus in den göttlichen Zwecken, deren Offenbarung sein irdisches Berufsleben gewesen ist, die weltüberwindende Macht seiner Persönlichkeit bewährt hat, indem er erfolgreich die Gemeine hervorgerufen, und alle dem göttlichen Zwecke zuwiderlaufenden weltlichen Hemmungen in der Macht seiner Berufstreue überwunden und für sich unwirksam gemacht hat. Und die religiöse Abhängigkeit, in welcher sich die Glieder der Gemeine ihm gegenüber fühlen, bezieht sich doch nicht auf eine äußerliche Beherrschung der Welt, welche ihm etwa in seiner Verklärung zuteil geworden wäre, sondern auf das, was er in seinem Berufsleben offenbart und verwirklicht hat, auf die Allmacht der Liebe und Treue, welche in seinem Erdenleben offenbar geworden sind und den Eindruck der Offenbarung Gottes hervorgerufen haben. Also widerspricht jede Theorie der christlichen Erfahrung, welche das Prädikat der Gottheit nur dem erhöhten Christus beilegen will, als ob er auf Erden nur weltlicher Art gewesen und nun durch einen wunderbaren Naturprozeß „vergottet" wäre, und als ob es unsere religiöse Abhängigkeit von ihm mit einer Naturmacht zu thun hätte, welche der Verklärte empfangen hat.

Diese Vorstellung ist im Grunde ebenso heidnisch, wie die vorher zurückgewiesene. In beiden wirkt die Anschauung der Naturreligion durch, als ob Veränderungen des Zustandes, Naturvorgänge, das Weltliche zum Göttlichen erheben könnten.

Die christliche Erfahrung aber weiß, daß nur Vorgänge des persönlichen Lebens das Weltliche mit göttlichem Inhalte zu erfüllen und über die Welt zu erheben vermögen. Das Prädikat der Gottheit gilt der Persönlichkeit Christi im Zusammenhange und auf Grund ihres Erdenwerkes. Und daß wir es dem verklärten Christus beilegen, geschieht, weil das Wirken desselben auf uns für den christlichen Glauben die aus dem Wechsel der Zeit und den Schranken des Raumes herausgehobene Offenbarung des bleibenden Inhaltes der auf Erden wirkenden Persönlichkeit Jesu ist. Die Gottheit Christi ist ein Glaubenssatz, welcher dem durch sein Lebenswerk auf uns wirkenden Herrn in der Einheit seiner Persönlichkeit gilt, wie sie vor dem Auge des Glaubens steht, — und welcher den religiösen Wert dieser Persönlichkeit für seine Gemeine ausdrücken soll.

4. Die Gottheit Christi ist nach dem bisher Erwiesenen durchaus nicht identisch mit seiner religiösen und sittlichen Vollkommenheit. Diese könnte an sich eine religiöse Abhängigkeit von ihm nicht begründen. Nur weil er den höchsten Gotteszweck in seinem Berufswerke wirksam durchgeführt, weil er die auf uns gerichtete Liebe und Treue Gottes uns zur Offenbarung gebracht, und die Welt und ihre Herrschaft für uns überwunden hat, — also weil uns das göttliche Leben schaffend und gebietend aus ihm entgegentritt, verehren wir ihn als Gott. Das höchste denkbare Ideal von Frömmigkeit und Sittlichkeit, wenn wir es nur für sich und abgesehen von dem Hervorrufen des Gottesreiches dächten, würde nur unsere Bewunderung fordern und uns zur Nachahmung anreizen, aber nicht Gott für uns sein. Aber die Gottheit Christi setzt allerdings die religiöse und sittliche Vollkommenheit seines Lebens voraus. Wie nach der Zweinaturenlehre die Gottheit nur mit einer sündlos-vollkommenen Menschennatur verbunden sein kann, so muß nach der wirklichen christlichen Erfahrung die menschliche Persönlichkeit, welche wir Gott nennen, durch ihre einzigartige religiös-sittliche Vollkommenheit dafür geeignet gedacht werden.

Nur ein solcher Mensch kann die göttlichen Zwecke selbst zu seinen Lebenszwecken machen, welcher Gott vollkommen und wahrhaft erkennt. Nur der Mensch kann Gottes wahren

Willen offenbaren, welcher denselben schlechthin ursprünglich versteht. Nur der Mensch kann sich mit seiner ganzen Persönlichkeit an das Gotteswerk hingeben, welcher die volle Macht und Lebendigkeit des Gottesbewußtseins in sich trägt. Also muß die Gemeine voraussetzen, daß Christus schlechthin ursprünglich zu Gott in dem Verhältnisse der reinen Erlösungsreligion gestanden hat, d. h. sie muß ihn als den Sohn Gottes schlechthin, als den religiös Einzigen bezeichnen. Der Zusammenhang mit der Gesetzesreligion muß als ein der innersten religiösen Stimmung Christi widersprechender gedacht werden. Und die Zustände, welche aus der Gesetzesreligion folgen, können für diese Persönlichkeit nicht nach ihrem eigenen Werte gegolten haben, sondern von ihr nur um ihres Werkes willen übernommen sein (Jes. 52. 53).

Und indem wir in dem Lebenswerke Christi den höchsten göttlichen Zweck selbstschöpferisch zum Ausdruck gelangen sehen, setzen wir für ihn notwendig das Prädikat absoluter sittlicher Vollkommenheit voraus. Nicht das negative Prädikat der „Sündlosigkeit", wie es nach der hergebrachten Auffassung auf besondere Naturzustände begründet wird. Denn solche Zustände sind an sich der Erfahrung unzugänglich, und sie genügen durchaus nicht, um den wirklich vollkommen guten Willen der Persönlichkeit zu erklären. Der christliche Glaube fordert vielmehr für Christus das Prädikat der sittlichen Vollkommenheit. Denn sittlich ist nichts Höheres zu denken, als daß ein Mensch das Werk, welches Gott auf Erden thun will und für welches er diese Welt geschaffen hat, zu seinem eigenen ausschließenden Lebenswerke macht, und daß er demselben sein ganzes besonderes Dasein mit seinen Interessen und Neigungen bis auf die irdische Existenz selbst rückhaltlos zum Opfer bringt. Das ist etwas unendlich Höheres, als „Sündlosigkeit".

Die Mangelhaftigkeit des Religionsbegriffs Schleiermachers mit seiner mechanischen Trennung des religiösen von dem sittlichen Leben zeigt sich besonders auffallend darin, daß Schleiermacher in seiner Christologie durchaus unfähig ist, über die bloß negative Kategorie der wesentlichen Unsündlichkeit hinaus zu einer positiven Würdigung des aus der vollkommenen Frömmigkeit geborenen

sittlichen Berufslebens Christi hinauszukommen. — So ist mit der Aussage der religiösen und sittlichen Vollkommenheit Christi allerdings seine Gottheit noch nicht beschrieben. Wohl aber ist beides in seiner Gottheit mit gesetzt und diese Gottheit könnte schlechthin nicht ohne diese Grundlage gedacht werden. Denn ohne das auf vollkommener Frömmigkeit ruhende und aus ihr hervorgegangene höchste sittliche Berufswerk wäre uns Christus nicht Gott.

5. So ist von vornherein klar, daß die Gottheit Christi, richtig aufgefaßt, eine wahre menschliche Persönlichkeit, welche zum Subjekte wahrer Frömmigkeit und Sittlichkeit geeignet ist, nicht allein nicht ausschließen oder verkümmern kann, sondern dieselbe als ihre notwendige Bedingung voraussetzt. Denn gerade auf der Grundlage des Christuswerkes reden wir von der Gottheit Christi. Und dieses Werk, ob auch ein einzigartiges, ist deshalb doch nicht weniger das höchste sittliche Berufswerk des vollkommenen Frommen, der sich für Gott heiligt und sich ihm und seinem Zwecke zum Opfer bringt [1]). Und weil die religiöse Anschauung Christi und seines Werkes auf der ethischen beruht, kann uns auch die Erklärung nicht genügen, welche Göttliches und Menschliches in ihm nebeneinanderstellen und seine Wirkungen bald ethisch als menschliche Wirkungen, bald religiös als göttliche auffassen will. Die religiöse Auffassung ruht auf der ethischen, und die ethische Auffassung bleibt dieser einzigartigen Persönlichkeit gegenüber unvollständig, so lange die religiöse nicht hinzukommt. Das Menschliche in Christus ist die beständige Voraussetzung seiner Gottheit. Und nur durch das Prädikat der Gottheit bezeichnet man das besondere Wesen seiner Menschheit richtig.

Deshalb muß es als verfehlt erscheinen, von zwei Substanzen oder Naturen zu reden, welche in Christus persönlich verbunden sich in ihm doch auch immer irgendwie auseinanderhalten lassen. Zwei Substanzen müssen ja immer in irgendeiner Weise aus-

---

1) Auch Christus rechtfertigt ja Joh. 10, 35ff. seinen Anspruch auf die göttliche Würde durch den Vergleich mit den Trägern des göttlichen Auftrags und durch seine „Heiligung“, d. h. Aussonderung für den besonderen Dienst Gottes an den Menschen.

einanderzuhalten sein, wenn sie nicht vermischt, verwandelt oder vertauscht gedacht werden sollen, wenn man sich also über die niedrigsten Naturkategorieen hinwegsetzt. Dieser ganzen Vorstellung liegt derselbe Fehler zugrunde, welcher die Behandlung vieler dogmatischer Probleme durch das Hineinmischen der Metaphysik der Naturreligion verderbt, vorzüglich in den Problemen von Kreatianismus und Traducianismus, von Prädestination und Freiheit, von Wunder und Naturordnung. Es handelt sich in Christus nicht um zwei Substanzen oder Naturen, sondern um eine doppelte Betrachtungsweise seiner Person. Wenn wir ihn mit uns zusammen Gott gegenüberstellen, also als Subjekt der Frömmigkeit und Sittlichkeit, so ist er nichts als Mensch, reiner vollkommener Mensch, — der vollkommene Fromme, der Träger der höchsten sittlichen Aufgabe. Wenn wir ihn mit Gott uns gegenüber stellen, also als Offenbarer der göttlichen Zwecke, der Liebe und Treue Gottes und der weltherrschenden Regierung, welche auf die Gemeine gerichtet ist, so ist er uns nichts als Gott, ist uns die Persönlichkeit, in welcher Gott uns offenbar wird, und an welche unser religiöses Verhältnis zu Gott gebunden ist. Seine religiöse und sittliche Stellung als Schöpfer der Gemeine aber ist der Art, daß wir nicht christlich-fromm sein können, ohne Christus auch in der letzteren Weise anzuschauen, also ohne den Glauben an seine Gottheit. Und wir finden den Grundsatz Schleiermachers vollkommen berechtigt, daß, wenn wir von der Person Christi mehr aussagen, als sich aus ihren Wirkungen begründen läßt, ein schlechthin Unverständliches und Wertloses sich ergeben muß, — und daß, wenn wir weniger von ihr aussagen, wir diese Wirkungen im Grunde als nur zufällig mit ihr verbunden, also eigentlich gar nicht als ihre wirklichen eigenen Wirkungen ansehen müssen.

---

1. Die Gottheit Christi stellt ihn der Gemeine gleich, wie sie als Einheit des von ihm ausgehenden göttlich-menschlichen Lebens vor Gottes Auge steht (heiliger Geist). Aber sie unterscheidet ihn von

allen einzelnen Gliedern der Gemeine als den, welcher religiöse Abhängigkeit von ihnen fordert. Als die schöpferische Quelle der Gottheit der Gemeine ist er für unseren Glauben der einzige, in welchem sie volle Wirklichkeit besitzt, und aus welchem wir das ihr eigentümliche Leben gewinnen. 2. Das Prädikat der Gottheit gilt der Persönlichkeit Christi als der in der Einheit ihres Lebenswerkes auf uns wirkenden. Es ist weder auf den Erhöhten zu beschränken, noch gilt es dem auf Erden lebenden, wenn wir ihn von der Gesamtheit seines Werkes gelöst in einem vereinzelten geschichtlichen Momente seines Erdenlebens ins Auge fassen. 3. Die Gottheit Christi ist nicht identisch mit seiner religiösen und sittlichen Vollkommenheit. Aber sie setzt beide voraus. Und sie schließt wahre menschliche Persönlichkeit nicht aus, sondern setzt sie voraus. Gottheit und Menschheit sind nicht zwei Substanzen in Christus, sondern zwei Betrachtungsweisen der **einen** Persönlichkeit.

Kapitel XXIV.

1. So ist der Glaube an die Gottheit Christi unzertrennlich mit dem Wesen der christlichen Frömmigkeit verbunden. Wenn die Dogmatik ihn aufgäbe, so müßte sie damit auch den Glauben an die Vollkommenheit des Christentums verlieren, oder dasselbe als eine bloße „Lehre" innerlich von seinem Stifter ablösen. Wenn uns nicht in dem Lebenswerke Christi wirklich die vollkommenen und letzten Ziele Gottes mit seiner Menschheit offenbar werden, so ist das Christentum nur eine Entwickelungsstufe in der Religionsgeschichte, — vielleicht die relativ höchste oder die bisher vollkommenste. Aber nicht die vollkommene Religion. Und es läßt sich auf dem Boden der Ethik zwingend nachweisen, daß ein höherer Zweck Gottes mit der Menschheit, als der in der christlichen Gemeine offenbar gewordene, überhaupt nicht denkbar ist. Denn das gemeinschaftliche Handeln aus dem Gesichtspunkte der Liebe ist das sittlich Wertvolle an sich. Es ist die Beziehung der Menschen zu einander nicht als Glieder einer Familie, als Bürger eines Staates, als Teilhaber an einer bestimmten Kultur und Erkenntnis, als Mann und Weib, als Knecht und Freier, — sondern schlechthin als M e n s c h e n. Von ihm aus ist also erst eine wirkliche Sittlichkeit möglich, welche allgemein geltend und jeden verpflichtend sein kann. Und diese Gemeinschaft der Menschen unter einander wird rein durch die Bethätigung der Liebe hervorgerufen, also durch das Gemeinschaft

setzende Prinzip an sich, schlechthin ohne weltliche Motive besonderer Art. Also hat das Handeln in diesem Reiche überweltlichen Charakter; es macht die Menschen zu „Geistigen", d. h. von den überweltlichen Motiven getriebenen. Und da Gottes Zweck mit der Menschheit kein anderer sein kann, als der rein menschliche, allen geltende, und da Gott nur die Geltung des Prinzips bezwecken kann, welches sein eigenes Wirken beherrscht — also der Liebe —, so muß das Reich Gottes, wie als der höchste menschliche Zweck, so auch als Gottes eigener Zweck mit der Menschheit erscheinen. Dieses Reich steht nicht neben den anderen sittlichen Gemeinschaften in der Menschheit, sie beschränkend und bestreitend. Sondern weil es eine Gemeinschaft ist, die als solche überhaupt nie weltlich zur Erscheinung kommen kann, da wir niemals bloß als Menschen auf Menschen wirken können, ist es durchaus überweltlich und kommt in allen wahren menschlichen Gemeinschaften zum Ausdrucke, indem es sie alle erst mit dem rechten Inhalte erfüllt. Es bringt nicht eine Glückseligkeit neben anderen Glückseligkeiten der Welt. Sondern es bringt die Seligkeit, welche aller Glückseligkeit erst vollen Wert giebt und in allem Mangel weltlicher Glückseligkeit dennoch wirksam bleibt. In diesem Reiche erreicht der einzelne seinen höchsten Selbstzweck, indem er zugleich schlechthin den gemeinsamen Zweck fördert. In ihm wird die vollkommene Herrschaft des Geistes über die Natur ermöglicht, ohne weltliche Veränderungen der Natur. Und da dieses Reich ebensowohl religiös als sittlich in Betracht kommt, — religiös als die Offenbarung der Liebe Gottes, sittlich als das Ergebnis der menschlichen Arbeit, so ist in ihm die Einheit des Religiösen und Sittlichen erschlossen. Sittlichkeit ist in diesem Reiche nur möglich durch Hingabe an den Zweck Gottes (Heiligung); alles sittliche Handeln hat religiöse Wurzeln und religiöse Kraft. Und aus der Hingabe an Gott folgt nichts als sittliches Handeln. Denn Gottes Zweck ist mit dem sittlichen Zwecke identisch. Also alles religiöse Handeln wird zum sittlichen.

So ist das Reich Gottes der schlechthin vollkommene Wille Gottes mit der Menschheit. Und es ist uns nicht in der Form der Lehre aufgeschlossen, sondern nur in der That Christi. Ab-

gesehen von dem Werke Christi ist eine Gewißheit von diesem Gotteswillen gegenüber dem Scheine der Welt nicht möglich. Es handelt sich in dem Werke Christi nicht um einen bloßen Kampf zur Herstellung dieses höchsten Zieles, nicht um sittliche Velleitäten, sondern um den endgültigen Sieg, um die schöpferische Herstellung des Reiches Gottes. Alle einzelnen Glieder der Gemeine können nirgends anders als in Christus und seinem Werke die Wirklichkeit dieses Reiches empfangen und können sich nur in ihm mit seinen Kräften erfüllen. Deshalb ist die religiöse Abhängigkeit von ihm als dem, in welchem sich uns Gottes höchste Zwecke schöpferisch offenbaren, ein notwendiger Bestandteil der christlichen Frömmigkeit. Ein Weltliches kann weder die Welt überwinden, noch schöpferisch neues Leben hervorrufen, welches nicht schon nach seinen zureichenden Bedingungen in der Welt angelegt ist. Ein Weltliches kann nicht als schlechthin mit Gott geeint, also als die Kraft der Erlösungsreligion in sich tragend gedacht werden. Es muß immer irgendwie zunächst Gott gegenüber, also in die Gesetzesreligion verstrickt erscheinen. Ein Weltliches kann die Welt nur auf weltliche Weise beherrschen, durch weltliche Übermacht und natürlichen Zwang. Eine Weltbeherrschung, welche gleichgültig gegen die natürlichen Bedingungen ist ūnd sich rein durch die Übermacht des Geistes auch bei äußerlichem Unterliegen geltend macht, kann aus der Welt nicht verstanden werden. Also die christliche Sittlichkeit, Seligkeit und Freiheit fordern gleichmäßig die Anerkennung der Gottheit Christi.

2. Und diese Gottheit muß als volle und wesenhafte Gottheit gedacht werden. Denn die Stimmung der religiösen Abhängigkeit ist nur dem einen wahren Gott gegenüber zulässig. Wenn also die Gottheit Christi nicht ausdrücken soll, daß wir in ihm diesem einen wahrhaften Gott gegenüberzutreten gewiß sind, so ist sie ein Spiel mit Worten und religiös wertlos. Es giebt nicht etwas Drittes neben diesem einen Gott und der Welt. Wenn also in Christus für unseren Glauben nicht Gott in Betracht kommt, so kann nur ein Weltliches in Frage kommen, ob auch ein noch so sehr gesteigertes. Ein solches Weltliches aber hat für die Frömmigkeit gar kein Interesse. Das ist die religiöse Bedeutung des Kampfes gegen die Arianer. Dem Weltlichen

gegenüber dürfen wir als geistige Wesen die religiöse Abhängigkeit nicht kennen, welche bedingungslos das ganze innere Leben an den anderen hingiebt. Bei dieser Vorstellung ist das allein richtige Verfahren, das volltönende Prädikat der Gottheit für Christus einfach wegfallen zu lassen, und sich an seine Menschheit zu halten. Denn für den Menschen ist der vollkommene Mensch etwas unendlich Bedeutsameres, als alle Engel und Erzengel. Und auch eine Macht über uns, welche etwa einem weltlichen Wesen verliehen wäre, müßten wir doch immer als eine weltliche Macht ansehen, d. h. so, daß wir religiös einzig und allein Gottes Macht über uns in ihr anerkennten. Ja von einer solchen Voraussetzung aus ist auch ein wirkliches menschliches Verständnis Christi ganz ausgeschlossen. Auch wir als Glieder der Gemeine sind uns bewußt, das Leben des einen Gottes (den heiligen Geist) in uns zu tragen, ohne unser menschliches Wesen und seine Wahrheit zu verlieren. Denn wohl kann das schöpferische Leben in dem Leben zum Ausdrucke kommen, welches es für sich geschaffen hat. Gott steht nicht neben der Welt, sondern er ist und wirkt auf schlechthin überweltliche Weise. Also kann das Göttliche im Weltlichen Erscheinung gewinnen. Aber Weltliches steht neben einander. Ein Weltliches kann deshalb mit anderem Weltlichen zu einem Dasein nur so vereinigt gedacht werden, daß es dasselbe beschränkt und verstümmelt, oder sich mit ihm mischt, oder daß es neben ihm bleibt, ohne wirkliche innere Einigung. Dann aber macht es nur scheinbar ein Dasein mit ihm aus. Deshalb ist auch der Jesus der Kenotiker soviel unerträglicher und fabelhafter, als der Gottmensch der Kirchenlehre in ihren schroffsten Formen.

So muß die Dogmatik die Wesensgleichheit der Gottheit Christi mit der des einen wahren Gottes festhalten. Die Homusie, welche die Kirche im Streite gegen die Mißbildung der arianischen Christologie gewonnen hat, darf auf keinen Fall aufgegeben werden. Nur vor wirklich wesenhaft Göttlichem dürfen wir uns religiös beugen. Nur in ihm können wir die wahre religiöse Seligkeit finden und die Herrschaft über die Welt verbürgt wissen. Und alles, was den Inhalt der christlichen Frömmigkeit ausmacht, bezieht sich doch einzig und allein auf den einen Gott.

Von **seinen** Kräften getrieben, an **seinen** Willen gebunden, **seine** Kinder und **seiner** sündenvergebenden Liebe gewiß, in **seine** schöpferische Herrschaft über die Welt mit aufgenommen, fühlen sich die Glieder der Gemeine. Wenn also die Frömmigkeit Christus gegenüber uns zu einem „göttlichen" Wesen führte, welches nicht dieser **eine** Gott wäre, so würde in unsere Frömmigkeit ein unerträglicher Zwiespalt kommen. Die Ehre, welche wir Christus gäben, würde die Ehre seines Vaters schmälern. Wir würden zwei Götter haben, von denen der zweite noch dazu ein „sogenannter" Gott wäre, wie ihn die Heiden haben, welche in dem gesteigerten Weltlichen das Göttliche sehen. Also die Gottheit, welche wir Christus beilegen, kann keine andere Gottheit sein, als die des **einen** allein wahren Gottes, von welchem Christus gesendet ist.

3. Ebenso gewiß aber muß diese Gottheit in Christus mit einer wahren und vollkommenen Menschheit verbunden gedacht sein. Denn da die religiöse Betrachtung seiner Person auf der ethischen ruht und mit ihr steht und fällt, ruht auch seine Gottheit auf seiner wahren Menschheit. Eine Erscheinungsanalogie dafür bietet uns die Gemeine Christi, in welcher das Leben Gottes das menschliche Leben ebenfalls nicht stört oder verwandelt, sondern es im Gegenteil zu seiner vollen und höchsten Wahrheit erhebt.

Und die Annahme einer menschlichen **Natur** in Christus genügt den Erfahrungen des Glaubens in keiner Weise. Es ist ein persönliches sittliches Berufswerk, auf welchem alles ruht, was wir von Christus aussagen. Also fordert der Glaube eine **menschliche Persönlichkeit** Christi, welche geeignet ist, das Subjekt für ein solches Berufswerk zu sein. Schon weil Christus auch als Subjekt der Frömmigkeit in Betracht kommt, ist seine menschliche Persönlichkeit die unerläßliche Bedingung für seine Gottheit. Denn eine göttliche Persönlichkeit kann niemals gegenüber dem **einen** Gott fromm gedacht werden, auch nicht deshalb, weil sie menschliche Natur an sich trägt. Frömmigkeit ist kein Natur-, sondern ein persönliches Verhältnis. Und eine Persönlichkeit, welche als reines schöpferisches Sein gedacht werden müßte, könnte sich unmöglich zugleich fromm, d. h. schlechthin abhängig,

fühlen. Also jede Lehre von der Gottheit Christi muß durchaus falsch sein, welche nicht auf der Annahme seiner vollen und wahren menschlichen Persönlichkeit ruht.

Ungenügend ist endlich auch eine jede Vorstellung von der Verbindung des Menschlichen und Göttlichen in Christus, welche beides neben einander und mehr oder weniger von einander geschieden denkt. Auch abgesehen von der Unmöglichkeit, sich unter solcher Voraussetzung ein wirklich persönliches Leben vorzustellen, erhebt die christliche Erfahrung selbst Einspruch dagegen. Denn wir haben gesehen, daß die Gottheit und die Menschheit Christi sich als zwei Betrachtungsweisen derselben Person ergeben. Und die Gottheit Christi tritt uns ja gerade in seinem menschlichen Berufswerke entgegen und am deutlichsten in dem allermenschlichsten Stücke desselben, in seinem Leiden und Sterben. Und wiederum erscheint uns seine Persönlichkeit da, wo wir sie in besonderer Weise als göttlich bezeichnen, wo wir uns ihr hingeben, ihr vertrauen, ihr in Glaube und Liebe verbunden sind, durchaus menschlich, als ein prophetischer Lehrer der Wahrheit, als der menschliche König eines menschlichen Reiches, als der Fromme, als der Erstgeborne aus den Toten. Also nur eine solche Lehre von der Gottheit Christi kann der Dogmatik genügen, welche es zum Ausdrucke bringt, daß Göttliches und Menschliches in ihm wahrhaft eins sind, daß das Göttliche in menschlicher Lebensform offenbar wird, und das Menschliche göttlichen Wert und Inhalt zeigt. So erlebt ja auch die Gemeine ihre Gottheit. Nicht neben dem persönlich-menschlichen Leben der Christen entfaltet sich ein göttliches Leben, so daß das erstere weltlich bliebe, das letztere nicht menschlich würde. Sondern das menschliche Leben empfängt göttlichen Inhalt und wird so erst wahrhaft menschlich, wird erst das, wozu der Schöpferwille Gottes es bestimmt hat. Und das göttliche Leben kommt nirgends anders zur Erscheinung als in der Form des menschlichen Lebens und Wirkens. Der Christ fühlt sich erst als Christ recht einheitlich, als eine wirklich charaktervolle und geschlossene Persönlichkeit. Und wo er einen Zwiespalt in sich wahrnimmt, da kommt das nicht daher, daß das Göttliche und das Menschliche sich in ihm an sich widerstritten oder auch nur fremd bleiben müßten, sondern es geschieht, weil das wahre

höhere Menschliche in ihm noch nicht völlig ausgebildet und noch nicht der vollkommene Herr über seinen Naturstoff ist. Sobald er sich menschlich seiner Idee entsprechend dächte, würde er sich auch frei von jedem Zwiespalte und zugleich als eine wirkliche menschliche Erscheinung des göttlichen Lebens zu denken haben.

4. Wir können nun auf dieser Grundlage dazu fortschreiten, die dogmatische Aufgabe der Lehre von der Gottheit Christi näher zu bestimmen. Die Gottheit in Christus muß die des einen Gottes sein. Aber sie kann nicht so gedacht werden, daß die Persönlichkeit dieses einen Gottes selbst in die Erscheinungsform einer menschlichen Persönlichkeit eingegangen wäre. Denn Christus ist ja eine Persönlichkeit, welche ihr Leben diesem einen Gott zum Opfer bringt, welche zu ihm betet, welche ihn als ihren Gott und Vater bezeichnet, der größer ist als sie. Das alles ist schlechthin undenkbar bei der Sabellianischen Annahme. Auch abgesehen davon, daß bei dieser Ansicht der geschichtliche Christus zu einer vorübergehenden Theophanie herabgesetzt wird, ist es einfach unmöglich, daß der eine persönliche Gott zugleich Subjekt der Frömmigkeit sein kann. Und ebenso wenig könnte er eine menschliche Persönlichkeit und damit der Träger eines sittlichen Werkes sein. Auch würde damit ja jede Erfahrungsanalogie zwischen der Gottheit Christi und der Gottheit seiner Gemeine aufgehoben. Entweder hätten wir zu denken, daß die Kirche einfach an die Stelle Christi getreten wäre, ihn absorbierend und religiös gleichgültig machend, so daß er nur noch ein geschichtliches Interesse behielte. Oder ihre Gottheit müßte ganz anderer Art als die seinige sein. Und nur die letztere Annahme bliebe für diejenigen Christen übrig, welche nicht bloß gegenüber dem Gott in ihrer eigenen Brust Frömmigkeit fühlen, sondern auch gegenüber dem weltschaffenden Gott, welcher absolute Hingabe an seine persönlichen Zwecke fordert. Nur eine pantheistisch-mystisch gerichtete Frömmigkeit könnte sich die Gottheit Christi in dieser Form denken.

Und ebenso wenig kann Gott in Christus in der Weise einer göttlichen Substanz vorgestellt werden. Die Glieder der Gemeine empfangen die ihnen mitgeteilte Gottheit keineswegs so, daß zu ihrer, weltlich-menschlich bleibenden menschlichen Persön-

lichkeit eine überweltliche Substanz hinzugefügt wurde. Sondern sie empfangen schöpferische göttliche Motive und Kräfte, durch welche ihr menschliches Leben über das weltliche Maß des Wertes hinausgehoben wird. Von dieser uns allein zugänglichen Erfahrungsgrundlage aus werden wir uns also auch die Gottheit Christi so vorzustellen haben, daß das menschliche Leben in ihm durch die Motive und Kräfte des göttlichen Lebens über die Welt hinausgehoben und göttlichen Wertes geworden ist.

Die Voraussetzungen der Naturreligion, welche auch innerhalb der christlichen Frömmigkeit, vorzüglich wo sie durch die altgriechische Richtung der Patristik bestimmt ist, so mächtig sind, drängen allerdings zu der entgegengesetzten Annahme. Denn innerhalb der Welt ist es allerdings wahr, daß nur in Substanzen Kräfte wirken, wie die Substanzen nur in den Kräften existieren, durch welche sie wirken. Wer also das Göttliche sich wesentlich in Analogie mit dem Weltlichen vorstellt, der muß schließen: wo wirklich und wesentlich die göttlichen Kräfte wirkend gedacht werden, da muß auch eine göttliche Substanz als ihre Grundlage vorausgesetzt werden, — sei es auch eine rein naturartige und unbewußte, wie der depotenzierte Logos der Kenotiker. Und wenn man nicht von einer solchen göttlichen Substanz redet, dann kann die „Gottheit" Christi nur eine Redensart sein, ein täuschender Ausdruck für gesteigerte Menschheit, etwas was in ebionitischer Weise Christus im Grunde nur auf die Stufe der Propheten erhebt, wenn auch als den größten unter ihnen.

Aber solche Folgerungen beweisen nur die Unfähigkeit, den vollen christlichen Unterschied zwischen Gott und Welt zu vollziehen. Das Sein und Wirken Gottes ist nach christlicher Lehre überhaupt nicht in der Form der Substanz zu denken. Der christliche Schöpfungsbegriff im Gegensatze zu den heidnischen Kosmogonieen läßt den reinen Willen Gottes durch das Wort, also die bloße Willensoffenbarung, die weltliche Substanz und ihre Kräfte setzen, und läßt dieselben nicht aus einer göttlichen Substanz heraus emaniert werden. Er setzt nichts voraus als den freien zweckerfüllten Geist, welchem die Allmacht eignet. Die göttlichen Zwecke sind als solche mit Allmacht ausgestattete Schöpfermächte. Der christliche Glaube will nicht in die Wissenschaft von

der Welt eingreifen, indem er eine diesem Wissen unerfaßbare kraftbegabte Substanz mit in das Zusammenwirken der weltlichen Substanzen einführt. Sondern er erfaßt dieses ganze Zusammenwirken krafterfüllter Substanzen, welches die Wissenschaft als solches zu erforschen hat, religiös als die Offenbarung eines ewigen zwecksetzenden allmächtigen Willens, der durchaus über jeder Analogie weltlicher Substanzen steht. Wer an die Schöpfung aus nichts glaubt, d. h. wer die Welt christlich-religiös betrachtet, der kann unmöglich zugeben, daß Gott nur substantiell wirklich und wahrhaft vorhanden sein kann. Er wird da, wo der allmächtige Gotteswille mit seinen weltschaffenden und weltsetzenden Zwecken uns entgegentritt, das Dasein des einen Gottes erkennen, so wie derselbe überhaupt da sein kann, ohne als die eine göttliche Persönlichkeit in den Zusammenhang des weltlichen Lebens einzutreten.

Und der christliche Glaube wird ebenso gewiß sein, daß die Gottheit in Christus nicht eine göttliche Persönlichkeit neben der Persönlichkeit des einen Gottes sein kann. Denn da kein Gott neben Gott ist, so müßte ja in diesem Falle die Gottheit Christi die eines „sogenannten" Gottes, d. h. in Wahrheit weltlicher Art sein. Ob diese Gottheit eine Persönlichkeit in dem einen Gott ist, das kann hier noch nicht entschieden werden. Nur das können wir hier sagen, daß ein dogmatisches Interesse nicht dazu treibt, eine solche Persönlichkeit anzunehmen. Denn das Glaubensinteresse an der Gottheit Christi fordert nur, daß seine Persönlichkeit in ihrem Lebenswerke uns als der Ausdruck der weltüberwindenden und schöpferischen göttlichen Zwecke und insbesondere der auf die Gemeine gerichteten Liebe und Treue Gottes gelte. An dem Verhältnisse dieser Persönlichkeit und ihres göttlichen Wertes zu dem einen Gott hat der Glaube zunächst überhaupt kein Interesse. Denn nicht was Christus für Gott, oder was Gott für ihn ist, kommt in Frage, sondern was er für uns ist. Und unverkennbar müßte die Annahme einer göttlichen Persönlichkeit in Christus die Schwierigkeit, ihn, wie wir als nötig erkannt haben, als eine menschliche Persönlichkeit aufzufassen, ernstlich vergrößern. Auch ist eine göttliche Persönlichkeit als Subjekt der Frömmigkeit Gott gegenüber schwer vorstellbar.

Und der Geist Gottes, wie er in der Gemeine wirkt, kommt jedenfalls in unserer Erfahrung nicht als Persönlichkeit neben der unsrigen, sondern in der Form der in uns persönlich werdenden Motive und Zwecke Gottes zur Erscheinung. Weiter kann die Frage hier noch nicht behandelt werden.

5. So kann die Lehre von der Gottheit Christi am wenigsten in dem Schema der zwei Naturen dogmatisch ausgedrückt werden. Denn einer durchaus unhaltbaren Vorstellung von den Wirkungen Christi entstammend, stellt es Gott und Mensch in der Weise von zwei Substanzen sich gegenüber, also in einer Form, wo sich beide schlechthin fremd berühren müssen als das Überweltliche und das Weltliche, — und wo eine wirkliche Einheit des Lebens in Christus nur auf Kosten der Wahrheit der einen Natur möglich ist, sei es daß man für das Erdenleben den Logos depotenziert, sei es daß man die menschliche Natur so von der göttlichen absorbiert oder doch umgestaltet denkt, daß sie aus jeder Analogie mit unserer Erfahrung heraustritt. Vielmehr kann nur die Form dogmatischer Lehre uns zum Ziele führen, welche die lutherische Kirche in ihrer Lehre von der communicatio idiomatum angestrebt hat. Denn daß das menschliche Leben selbst in Christus zugleich göttlichen Wertes für uns ist, und daß die göttliche Wirkung nur als menschliche an uns gelangt — daß Gottheit und Menschheit Christi nur zwei Betrachtungsweisen der einen Person sind —, darauf hatte uns die Untersuchung geführt. Die Aufgabe kann also nur die sein, eine Form nachzuweisen, in welcher ein solches gegenseitiges Bedingen des Göttlichen und Menschlichen, ein solches Durcheinander- und Miteinanderwirken beider zu dem Ergebnisse der einen Heilandswirkung, welche wir erfahren, als möglich und verständlich erscheint. Diese Aufgabe wird sich erst lösen lassen, wenn zunächst festgestellt ist, welche Bedingungen sich für sie aus der christlichen Lehre von Gott und dem Menschen ergeben.

---

1) Der Glaube an die Gottheit Christi hängt unzertrennlich mit der Überzeugung von der Vollkommenheit des Christentums zusammen, welche in

dem Wesen des im Christentume verwirklichten Gottesreiches ihre Rechtfertigung findet. 2) Die Gottheit Christi muß mit dem **einen** persönlichen Gott vollkommen wesenseins sein. Nur dann hat sie für unseren Glauben Bedeutung. Sie muß in einer vollen und wahren Menschheit, und zwar in einer menschlichen **Persönlichkeit** zum Ausdrucke kommen, und nicht neben derselben sondern **in** ihr, so daß alles Menschliche göttlichen Wert empfängt und alles Göttliche menschlichen Ausdruck findet. 3) Sie kann weder so gedacht werden, daß die Persönlichkeit des **einen** Gottes menschliche Erscheinungsform angenommen hätte, noch so, daß eine göttliche Substanz der menschlichen Persönlichkeit beigefügt wäre. 4) Sie kann nicht als göttliche Persönlichkeit **neben** der Persönlichkeit des **einen** Gottes gedacht werden. Aber der christliche Glaube hat an sich auch kein Interesse, sie als Persönlichkeit in dieser Persönlichkeit zu denken. 5) Als dogmatische Form für das Verständnis der Gottheit Christi bietet sich die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum dar.

b) Die Lehre von der Gottheit Christi in ihrem Verhältnisse zu der Lehre von Gott.

Kapitel XXV.

1. Das Problem der Gottheit Christi läßt sich gegenüber der Lehre von Gott folgendermaßen näher bestimmen. Es muß die Möglichkeit aufgezeigt werden, wie ein Mensch für die Gemeine Gott sein darf, ohne daß dieselbe aufhört, den einen Gott, wie es das Gebot der Frömmigkeit ist, ausschließlich als Gott zu verehren. So ist es von vornherein zweifellos, daß wir Christus nicht neben Gott als Gott verehren dürfen. Möchte er auch noch so sehr als ein übermenschliches wunderbares Wesen gedacht werden, gesteigert zu der Höhe eines gnostischen Äon oder eines arianischen Logos, er dürfte uns doch nicht Gott sein, ohne daß wir uns der Abgötterei schuldig machten. Wenn uns Christus als Persönlichkeit neben Gott in Frage kommt, also als Subjekt der Frömmigkeit und des auf Gott gerichteten Handelns, darf er uns nie ein Gegenstand der religiösen, sondern nur der ethischen und geschichtlichen Wertschätzung sein. Darum schließt die sentimentale Stellung der Einzelnen zu ihm als einer Einzelpersönlichkeit folgerichtig die göttliche Schätzung Christi aus. Christus darf uns nur Gott sein in Gott und aus Gott. Der allein zureichende Ausdruck für dieses Verhältnis aber ist der der Offenbarung. Was auch Christus mit dem einen Gott gleichstellen mag, in einem Stücke muß er sich von ihm unterscheiden. Die ἀγεννησία kann ihm nicht zugeschrieben werden. Er ist uns Gott aus Gott. Seine Gottheit, vor welcher wir uns beugen, ist die

ewige Gottheit des einen Gottes, welche aus Gott hervorgeht und uns in Christus entgegentritt. Das ist es ja doch auch im Grunde, was die Trinitätslehre der Kirche sicherstellen will. Die Gottheit des Sohnes ist nicht eine besondere Gottheit neben der des einen Gottes. Sie ist in diesem Gott enthalten als eine besondere Daseinsform desselben (Hypostase). Das eine göttliche Wesen gelangt in dieser Daseinsform zu vollkommenem Ausdrucke. Aber als ein aus diesem ewigen Wesen hervorgehendes, dessen Besonderheit es ist, nicht ungezeugt, sondern ewig gezeugt zu sein. Also Christus ist uns Gott als die Offenbarung des einen Gottes. Weil wir in ihm den Vater sehen, weil uns die auf uns gerichtete Offenbarung Gottes in ihm entgegentritt, dürfen wir uns vor ihm beugen als vor unserem Gott, gewiß, damit nicht in abgöttischer Weise Gott die Ehre zu nehmen, sondern sie ihm nach seinem Willen zu geben.

Als auf uns gerichtete Offenbarung Gottes, und zwar als vollkommene und wesenhafte, hat unsere Frömmigkeit Christus zu verehren. So wird es von einer neuen Seite klar, wie falsch es ist, seine Gottheit in der Form einer Substanz zu denken, welche sich uns als eine wunderbare, über unser Begreifen und Verstehen schlechthin hinausgehobene, in der menschlichen Persönlichkeit darböte. Denn in einer solchen Substanz würde Gott uns überhaupt nicht als der auf uns gerichtete offenbar. Er bliebe ein uns durchaus verhülltes Wesen. Er könnte nur als ein verborgener Urgrund der Gottheit vorgestellt werden, nicht als die uns offenbar werdende göttliche Persönlichkeit. Für uns aber kommt nur der auf uns gerichtete persönliche Gotteswille und Gottesgedanke in Frage, vor dessen heiliger Hoheit wir uns religiös beugen und dessen weltschaffende und weltregierende Allmacht wir in gläubigem Vertrauen verehren. Über diesen Gedanken hinauszugehen, ist in unserer christlichen Erfahrung keinerlei zureichender Anlaß gegeben. Ja sie widersetzt sich einem solchen Unternehmen. Denn wenn Gott in diesem persönlichen allmächtigen Gotteswillen und Gottesgedanken nicht wirklich wesenhaft und vollkommen erschlossen ist, wenn wir erst in einer jenseits desselben liegenden unbegreiflichen Substanz das wahre Wesen Gottes haben, — dann ist uns überhaupt im Reiche Gottes nicht die Seligkeit geboten,

welche in der Erkenntnis des allein wahren Gottes liegt. Dann ist Christus nicht die „Wahrheit“ schlechthin, d. h. der vollkommene Aufschluß des göttlichen Wesens. Dann ist der Geist, in welchem die Gemeine Christi Gott und die Welt versteht, nicht der Geist Gottes, welcher die Tiefen der Gottheit erkennt. Denn nirgends werden wir auf dem Wege der christlich-religiösen Erfahrung über den persönlichen Gotteswillen und Gottesgedanken zu einer hinter demselben liegenden göttlichen Substanz geführt. Die Naturreligion läßt den persönlichen Willen und Gedanken aus der Substanz hervorgehen, d. h. die Götter aus dem ewigen Grundstoffe der Welt sich entfalten und denselben dann zur Welt bilden. Für das Christentum aber geht alle Substanz frei aus dem persönlichen Willen und Gedanken hervor, also die Gottheit ruht nicht in dem Hintergrunde einer „göttlichen Substanz“, sondern ist rein geistig, persönlich und frei. Der Gedanke der göttlichen *φύσις* oder *οὐσία* ist heidnisch, nicht christlich. Während die Naturreligion das persönliche göttliche Leben aus dem Urgrunde der absoluten Substanz auftauchend denkt, sieht das Christentum den persönlichen Willen des Guten als die absolute Bedingung alles substantiellen Seins. Wer sich nicht dazu erheben kann, in christlichem Idealismus in dem wesenhaften Willen des Guten auch die Macht des unvergänglichen schaffenden Lebens zu sehen, der muß irgendwie in das Heidentum zurückfallen und den offenbaren Gott des Christentums in dem Hintergrunde eines rätselhaften Seins verborgen denken. Wir glauben an die weltschaffende Macht der Liebe, wie wir in uns die wesenschaffende Macht des Glaubens erfahren und voraussetzen.

Und ebenso wenig fühlt die christliche Frömmigkeit das Bedürfnis, die Gottheit Christi durch eine besondere Persönlichkeit des in ihm sich offenbarenden Göttlichen sicherzustellen. Christus ist uns die Offenbarung des einen persönlichen Gottes. Mit diesem e i n e n Gott fühlen wir uns in ihm verbunden. Vor diesem beugen wir uns, indem wir uns vor Christus beugen. Auf ihn vertrauen wir, indem wir auf Christus vertrauen. Also das, worauf es uns ankommt, ist nur die Gewißheit, diesen Gott in Christus wirklich zu besitzen, die ganze Fülle seiner auf uns gerichteten Gedanken in Christus zu verstehen, die ganze Allmacht

dieser göttlichen Gedanken mit uns verbunden und für uns wirkend zu denken. Was sich also auch von derartigen Gedanken etwa aus anderen Interessen heraus uns aufdrängen mag, ein religiöses Interesse für unseren Glauben an die Gottheit Christi kann es nicht haben.

So können die Voraussetzungen, welche sich für unser Dogma aus dem Gottesbegriffe ergeben, auf keinen Fall so gefunden werden, daß wir von der absoluten Substanz der heidnischen Philosophie oder von irgendeiner sonstigen Gottesidee der natürlichen Theologie ausgingen. Wir müssen uns mit Luther daran erinnern, daß es für uns nicht darauf ankommt, in Christus Gott absolute, nach den Grundsätzen der Metaphysik, zu verstehen, daß wir vielmehr nur in Christus, dem für uns gestorbenen, Gott zu suchen haben — daß Gott wahrhaft erkennen, seine Gesinnung erkennen heißt —, daß auf dem Wege der Metaphysik nichts als ein unselig machendes Gespenst der Gottheit zu finden ist [1]). Wir haben von dem Gottesbegriffe auszugehen, welcher sich uns im Reiche Gottes erschließt. Denn nur als Offenbarung des auf uns gerichteten Gottes kann Christus für unsere Frömmigkeit in Betracht kommen. Es ist eine ganz abenteuerliche und schlechthin religiös nicht begründete Vorstellung, daß wir in Christus die Totalität der Beziehungen Gottes zur Welt zu verstehen hätten. Das ist auch in den biblischen Stellen nicht gemeint, welche etwa in diesem Sinne verstanden werden könnten (Phil. 2. Kol. 1. Hebr. 1 2c.). Denn in ihnen kommt die Welt immer nur in ihrer Beziehung auf das Gottesreich in Frage, teils als vernünftige Kreatur, die irgendwie diesem Reiche mit angehört (Engel), teils als die Summe der äußeren Bedingungen, welche den Zwecken dieses Reiches zu dienen haben. Nur vom Gesichtspunkte des Gottesreiches, also für die religiöse Weltanschauung, kann die Aufgabe entstehen, in Christus die volle Offenbarung Gottes zu erkennen. Ein anders gerichtetes Interesse an diesem Glauben liegt überhaupt nicht vor. — So ergiebt sich vonseiten der Lehre von Gott die Aufgabe, näher aufzuzeigen, was das heißt, zu glau-

1) Vgl. meine Abhandlung über Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Erkenntnis Gottes (Briegers Zeitschr. f. K.-G. 1880.)

ben, daß in dem Menschen Jesus Gott wesentlich und vollkommen für uns offenbar sei (Logos), und daß die Gemeine des Reiches Gottes, indem sie ihn als ihren Gott verehrt, sich in ihm vor dem einen allein wahren Gott beugt.

2. Das Reich Gottes bestimmt sich ethisch als das Gemeinschaftshandeln der Menschen aus dem göttlichen Motive der Liebe, und damit als das höchste Gut. Religiös bestimmt es sich als die Verwirklichung des höchsten göttlichen Liebeszweckes durch die schöpferische Allmacht der göttlichen Offenbarung. In diesem Gottesreiche ist, wie wir sahen, die höchste Einheit der religiösen und der ethischen Anschauung gegeben. Die höchste sittliche Aufgabe der Menschen erscheint zugleich als der höchste göttliche Zweck, welcher sich in der Welt verwirklichen will. Die höchste That der Freiheit erscheint als die vollkommenste Wirkung der Selbstoffenbarung Gottes. Der eigentümlich christliche Gottesbegriff, welcher für unser Dogma natürlich ganz allein in Frage kommen kann, bestimmt sich also mit Notwendigkeit aus dem Begriffe des Reiches Gottes als der vollkommenen Gottesoffenbarung. Gott offenbart sich in seinem Reiche als der zwecksetzende, d. h. als der bewußte und wollende, als der persönliche. Er offenbart sich als den, dessen höchster Zweck der Zweck der Gemeinschaft ist, d. h. als die Liebe. Er offenbart sich als der die Welt auf seine Zwecke hin setzende und regierende, d. h. als frei und überweltlich, als die allmächtig-allweise Ursache der Dinge. Er offenbart sich vollkommen, ohne einen dunkeln Rest des Unbegriffenen, rein Substanzartigen, zurückzulassen, d. h. er ist Licht und Wahrheit (Geist). Von diesem Gottesbegriffe aus und von ihm aus allein, kann eine christliche Lehre von der Gottheit Christi entworfen werden.

Damit ist nun eine Gestaltung der Christologie ausgeschlossen, welche dem menschlichen Denken an sich sehr lockend erscheinen muß, und deren Voraussetzungen sich schon bei Philo, gemäß seinem aus Naturreligion und Offenbarungsreligion gemischten Systeme nachweisen lassen. Dieselbe geht davon aus, daß Gott die von eigenem zwecksetzenden Bewußtsein entblößte Einheit der in der Welt wirkenden zweckmäßigen Kräfte ist. Sie betrachtet den „persönlichen" Gottesbegriff allerdings als eine notwendige

Form der religiösen Vorstellung, weil dieselbe, an unser eigenes Wirken und Wissen gebunden, notwendig auch dem göttlichen Geiste persönliches Wirken und Wissen zuschreibt. Aber sie stellt dem wirklichen Denken die Aufgabe, sich von dieser Gebundenheit frei zu machen, und in Gott nur die reine Idee, den alles durchdringenden und bedingenden Geist zu sehen, welcher zu persönlichem Bewußtsein nur in den endlichen Geistern gelangt. Von solchem Gesichtspunkte aus ergäbe sich, wie seit Hegel auf die mannigfaltigste Weise gezeigt ist, eine überraschend einfache Lösung des christologischen Problems. Gott als solcher bliebe nur dem reinen Denken zugänglich, und stünde ganz außerhalb der praktischen Frömmigkeit. Gegenstand der Religion würde er als „weltwerdender Logos", als der in der Welt des Endlichen in unzähligen Geschöpfen zum Leben, Bewußtsein und Wollen gelangende. Er wäre nirgends anders wirklich, als in den Geschöpfen, nirgends anders zweckbewußt, als in den Vernunftwesen, nirgends anders vollkommen seiner selbst bewußt, als in der Gemeine, in welcher das Bewußtsein der Einheit mit Gott aufgegangen ist, und in welcher er selbst sich erkennen kann [1]). Und da diese Gemeine wiederum ihr volles und reines Selbstbewußtsein nur da hat, wo ihre schöpferische Quelle ist, in dem Gottmenschen, aus welchem die neue Menschheit stammt, so ist Christus im eigentlichen Sinne der, in welchem allein Gott zu seinem vollen Selbstbewußtsein kommt. Nicht bloß ist er der Einzige, in welchem wir Gott feiern, sondern der Einzige, in welchem Gott sich selber findet. Christus ist der wirkliche Gott. Gott selber aber ist eigentlich nur die Potenz der Gottheit.

1) So ist ja für die Alexandriner nicht anders als für die Stoa der Logos der eigentliche Träger der für die Frömmigkeit in Betracht kommenden Gottheit. Und es ist bezeichnend, daß die christliche Theologie überall, wo sie in diesen Bahnen ging, den sich offenbarenden Gott des Alten Bundes als den Logos verstand und den einen Gott, welcher größer als der Logos ist, als ein bloßes Abstraktum behandelte, das wohl dem reinen Denken zugänglich aber schlechthin unfähig ist, mit unserem persönlichen Leben in einen wirklichen Zusammenhang zu treten, — und deshalb für die Religion eigentlich eine bloße Voraussetzung bleibt. Es genügt, an die synoptischen Reden Jesu zu erinnern, um den vollkommenen Unterschied dieser Auffassung von der wirklich biblischen klar zu machen.

Allerdings wird das letzte Glied in dieser Gedankenreihe bei den gegebenen Voraussetzungen am ersten unsicher werden und dem historischen Zweifel verfallen. Denn eine wirkliche Einzigkeit Jesu läßt sich gegenüber der Selbstentfaltung der absoluten Idee in der geistigen Geschichte der Vernunftwesen nicht festhalten. Der Prozeß des Geistes verlangt eine immer reichere Entfaltung, in welcher es wohl Höhepunkte und Ausgangspunkte neuer Gestaltungen, aber keinen Abschluß und Ruhepunkt geben kann. Also wird allerdings von diesem Standpunkte aus die Gottheit Christi sich mehr und mehr in die Gottheit der Gemeine verlieren müssen. Aber immerhin kann man festhalten, daß die Gemeine, die Idee, welche in ihr lebt, auf die Gestalt ihres Stifters übertragend, ihr göttliches Leben in ihm anschaut. Und dann ist er für sie doch der eigentliche Träger der wahren, für Glauben und Liebe zugänglichen Gottheit, während Gott selbst nur für den Gedanken existiert. Das eigentliche Glaubensgeheimnis ist die Gottheit der geistigen Menschheit, welche in Christus zuerst zum Bewußtsein gekommen ist, und welche diese Menschheit in der Gestalt Christi (des idealen Christus) beständig sich zur Anschauung bringt.

Ohne Zweifel klingen durch diesen Gedankenkreis Anklänge an die eigentümlichen Interessen der christlichen Frömmigkeit. Daß wir nur in Christus Gott haben, daß wir ihn in dem geistigen Leben dieses Menschen finden, und da am besten finden, wo sich in den Tiefen des äußeren Lebens die Höhe des Menschengeistes offenbart, wo sich in der Hingabe des Einzellebens an den Gedanken, welcher dieses Leben trägt, der endliche Geist aus seiner Absonderung löst und dadurch eins mit dem absoluten Geiste und zum reinen Gefäße seiner Offenbarung wird, — das klingt an Luthers eigenartigste Gedanken an. Die entschiedene Abneigung der lutherischen Christologie gegen das nestorianische Element kommt hier in hervorragender Weise zur Geltung, und doch gestattet die Trennung zwischen dem idealen und historischen Christus der berechtigten Tendenz der reformierten Lehre vollkommen gerecht zu werden. Und daß die Gottheit Christi unzertrennlich mit der Gottheit der Gemeine zusammenhängt, das ist ja auch ganz in der Höhenlage der biblischen Christologie.

Aber schon vonseiten der christlichen Erfahrung müßte man auf

diesen Ausweg verzichten. Das Bewußtsein der Einheit mit Gott, welches in dieser Theorie das Band der „Gemeine“ und die Grundlage der Gottheit Christi bildet, ist auf dem Wege des Denkens, als eine Vernunftwahrheit, zu erlangen. So bietet es weder für die Einheit der Gemeine, noch für ihre religiöse Abhängigkeit von Christus eine zureichende Erklärung. Denn an Vernunftwahrheiten nimmt der Einzelne ganz unabhängig von den gesellschaftlichen Zusammenhängen, in welchen er steht, teil. Sie mögen durch geschichtliche Bedingungen in ihm angeregt sein. Aber sobald er sie sich zu eigen gemacht hat, hat er sie nicht mehr als Glied des Ganzen, so daß er nur in diesem Zusammenhange sie besitzen und das sein könnte, was er ist. Sondern dieser Zusammenhang existiert höchstens in der Weise, wie die Glieder einer Schule durch die in derselben überlieferten Erkenntnisse in pietätvoller Erinnerung an dem Ursprung ihres geistigen Lebens zusammengehalten werden. Motive und Impulse, Kräfte und Stimmungen kommen dem Einzelnen nicht aus dem Zusammenhange des Ganzen. Und am wenigsten kann der Besitzer dieser Erkenntnis sich wirklich in einer solchen Weise an Christus gebunden fühlen, daß er berechtigt wäre, Christus *seinen* Gott zu nennen, statt ihm nur dieselbe Gottheit zuzuschreiben, die er selbst besitzt. Je mehr die „Gedanken“ Christi zum Gemeingut geworden sind, desto gleichgültiger wird er selbst. Nur historisch als Lehrer und Gemeinestifter kann er eine Einzigkeit in Anspruch nehmen.

Und das Besondere, wodurch sich die Glieder der Gemeine Christi von der weltlichen Menschheit geschieden wissen, besteht doch thatsächlich nicht darin, daß sie das Verhältniß der Einheit mit Gott, welches auch abgesehen von Christus in allen Geistern wirklich und wesentlich vorhanden ist, theoretisch besser erkannt hätten, als die andern. Gewiß bezeugt sich die christliche Erfahrung als das, was der ursprünglichen Anlage des Menschen gemäß ist, als die Vollendung des göttlichen Schöpfergedankens vom Menschen. Als Christen verstehen wir, daß die Menschen „seines Geschlechtes“ sind. Aber Christen sind wir doch nur, indem wir wirklich andere geworden sind, als wir ohne Christus waren. Nicht die Aufnahme einer neuen Vernunftwahrheit macht uns zu der Mensch-

heit des zweiten Adam, sondern eine Wiedergeburt, eine praktische Veränderung, die Aufnahme neuer Motive, Zwecke und Kräfte in unser Gemüt, welche zugleich Gottes Motive, Zwecke und Kräfte sind. Die „Gottheit" der Gemeine, auf deren Bewußtsein sich der Schluß auf die Gottheit Christi gründet, ist nicht eine schon vorher vorhandene und im Zusammenhange mit Christus nur erkannte und verstandene, sondern eine in Wahrheit erst durch ihn gewordene und verwirklichte, welche dann freilich als die Verwirklichung dessen empfunden wird, worauf die Menschheit an sich angelegt war. Das, wodurch sich die Gemeine in ein religiöses Verhältnis zu ihrem Stifter gestellt findet, kann also nicht darin bestehen, daß er zuerst gesehen hat, was nun auch ohne ihn ein jeder sehen kann, sondern darin, daß er durch seine Persönlichkeit und sein Werk Motive, Kräfte und Zwecke für seine Gemeine wirksam gemacht hat, welche derselben erst ihren göttlichen Charakter verleihen, und welche, da die Gemeine selbst immer nur als werdende und ohne ihren Zusammenhang mit ihm immer als eine ihrer Idee nicht entsprechende vorhanden ist, an seine durch ihr Lebenswerk wirkende Persönlichkeit gebunden und nur in ihr den Gliedern der Gemeine in lebendiger Fülle und zureichender Kraft zugänglich sind. Die Glieder der Gemeine als einzelne betrachtet müßten an ihrem „göttlichen" Charakter zweifeln. Die Gemeine als geschichtliche Wirklichkeit bringt den ihr innewohnenden göttlichen Charakter immer nur getrübt und unvollkommen zum Ausdrucke. Nur so wie die Gemeine nach ihrer idealen Bedeutung aus dem Lebenswerke Christi immer neu entsteht und sich gestaltet, also als die *eine* Kirche im Zusammenhange mit Christus, ihrem Haupte, als Gegenstand des *Glaubens*, welcher mit dem Auge Gottes, nicht mit Menschenaugen sieht, — kann sie ihren Gliedern verbürgen, daß sie Gotteskinder und göttlicher Art sind.

Aber wenn sich diese Theorie auch nicht in ihren Voraussetzungen in Widerspruch mit der christlichen Erfahrung stellte oder ihr doch nur verkümmerten Ausdruck gäbe, so müßten wir sie mit Entschiedenheit vonseiten der christlichen Idee von Gott als unannehmbar zurückweisen. Es ist freilich nicht zu bezweifeln, daß der Streit über die Persönlichkeit Gottes unter gewissen Bedin-

gungen ein bloßer Wortstreit ist. Wenn man wie Rückert den Begriff der Persönlichkeit nur da anwenden will, wo der Geist nicht in unbedingtem Sein vorhanden ist, sondern behaftet mit der Schranke, daß sein Sein nur durch Vermittlung der Seele zur Erscheinung kommen kann, wenn man ihn also auf die Einheit von Tier und Geist beschränkt, d. h. wenn man in den Begriff der Persönlichkeit den der Schranke und Endlichkeit ausdrücklich mit einschließt, so kann natürlich kein denkender Christ Gott persönlich nennen [1]). Und sehr Vieles, was von Schleiermacher bis Biedermann gegen die Persönlichkeit Gottes gesagt ist, soll nur diese Tragweite haben und würde den richtigen christlichen Gottesbegriff nicht unmöglich machen. Aber selbst in dieser Form kann nicht ohne schwere dogmatische Schädigung der Gedanke der „Nichtpersönlichkeit" Gottes gelehrt werden. Denn mit dem Begriffe der Persönlichkeit verlieren wir notwendig auch den des zwecksetzenden Wollens und damit die Grundlage für die wirklich christliche Stellung zu Gott. Eine absolute Abhängigkeit wird allerdings auch gegenüber der absoluten Kausalität möglich sein, wenn sie als Kausalität auch auf dem sittlichen Gebiete, also als „Idee des Guten" oder „Sittengesetz" gedacht wird, — was doch freilich immer nur auf Kosten der wirklichen Denkbarkeit des ganzen Begriffes geschehen kann. Aber die als Kindesliebe bestimmte Abhängigkeit, in welcher nicht bloß die Demut, sondern auch die Zuversicht und die im Gebete hervortretende gegenseitige Gemeinschaft mitgesetzt sind, ist nur einem freien und wollenden, d. h. persönlichen Wesen gegenüber mehr als eine Redensart.

Wir können uns hier der Aufgabe überheben, die gegen die Persönlichkeit Gottes vorgebrachten Scheingründe zurückzuweisen. Dem, was Lotze und Ritschl [2]) über diesen Gegenstand veröffentlicht haben, wird schwerlich etwas hinzuzufügen sein. Aber es würde auch an sich unserem Zwecke fern liegen. Die Lehre von der Gottheit Christi ist aus dem Glauben an den persönlichen Gott erwachsen, und ihre Grundlagen in Jesu eigenem Selbstbewußtsein setzen überall den Glauben an diesen persönlichen Gott

1) Rückert, Theologie, S. 58 f. 104. — 2) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III, S. 192 ff.

voraus, welchen Jesus mit aller Lebhaftigkeit selbst anthropomorphischer Darstellung immer als den Grundbestandteil seines religiösen Bewußtseins bekannt hat. Wäre dieser Glaube aus irgendeinem Grunde unhaltbar, d. h. wäre die ursprünglich christliche Vorstellung von Gott eine unvollkommene, die dem reinen Begriffe des unpersönlichen, absoluten Geistes zu weichen hätte, so würde eine Lehre von der Gottheit Christi überhaupt gegenstandslos geworden sein. Denn schlechthin unwissenschaftlich wäre es, einen einzelnen religiösen Lehrsatz festhalten und weiterbilden zu wollen, während man die gesamten Voraussetzungen, aus denen er entstanden ist, einer veralteten Stufe der religiösen Erkenntnis zuweist. Also nur jene Leugner der Persönlichkeit Gottes haben noch das Recht, von einer Gottheit Christi im christlich-dogmatischen Zusammenhange zu reden, welche mit dieser Leugnung nicht das zwecksetzende Wollen Gottes leugnen wollen. Ihnen gegenüber werden wir nur auf die fast unvermeidliche Gefahr hinweisen, mit dem einzigen Ausdrucke, der uns zwecksetzendes Wollen vorstellbar macht, auch die Sache selbst zu verlieren. Wo aber wirklich dieses zwecksetzende Wollen Gottes geleugnet werden soll, da werden wir das Recht, von einer Gottheit Christi zu reden, durchaus zu verneinen haben.

Denn das Bewußtsein von der substantiellen Einheit des menschlichen Geistes mit Gott ist nicht das Eigentum Jesu gewesen; am wenigsten ist es in ihm zuerst aufgeleuchtet. Der Glaube an den persönlichen Gott, seinen Vater, der Gebete hört und sich offenbart, ist die Grundlage gewesen, welche Jesu ganzes Leben und Sterben getragen hat. Höchstens in den Reden bei Johannes, welche der ursprünglichen Höhenlage des religiösen Bewußtseins Jesu am fernsten liegen, könnte man einige scheinbare Anklänge an jene Anschauung finden. In Jesu wirklichen Reden ist überall mit prophetischer Unbefangenheit die ganze Lebendigkeit der alttestamentlichen Gotteslehre mit ihrer „Vermenschlichung Gottes" wiedergegeben, ohne irgendeinen Einfluß der hellenistischen Richtung auf das reine Sein oder die absolute Idee des philosophischen Denkens. Und wenn Gott als Vater und sein Wollen als Liebe bestimmt wird, so ist das ja die denkbar stärkste Betonung der Persönlichkeit Gottes und ihres Unterschiedes von

den endlichen Geistern. Denn Liebe im sittlichen Sinne des Wortes ist das Suchen nach Gemeinschaft in dem höchsten persönlichen Zwecke. Ein Unpersönliches kann nur ein Zeichen der Liebe sein. Niemals kann es selber Liebe sein oder Liebe haben. Und was substantiell eins ist, das kann nicht in Liebe verbunden sein.

So sollte man von diesem Standpunkte aus die Fiktion einer Christologie fallen lassen, welche ihres geschichtlichen Hintergrundes vollständig beraubt ist. Wenn die Gottheit der Gemeine darin ruht, daß sie der substantiellen Einheit der endlichen Geister mit dem absoluten sich bewußt geworden ist, so ist nicht Jesus der Christus, welchem das Prädikat der Gottheit gebührt, sondern die über ihm wie über den anderen schwebende Idee der Gottmenschheit, der „ideale Christus“. Und selbst in dem eingeschränkten Sinne, in welchem das Prädikat der Gottheit einem Einzelnen, als dem Anfänger dieser geistigen Bewegung immerhin zukommen könnte, darf es nicht auf Jesus übertragen werden. Nicht der einfache Verehrer des Gottes von Israel ist der schöpferische Urheber der Idee der Gottmenschheit. Viel eher könnte man den Kranz der Gottheit auf die Denkerstirn Platos oder des Stifters der stoischen Schule legen.

Die dogmatische Lehre von der Gottheit Christi aber hat sich einfach innerhalb der christlichen Gottesidee zu halten. Als die Darstellung eines einzelnen Stückes der christlichen Glaubenslehre kann sie nicht den Anspruch erheben, diese Glaubenslehre in ihrem ganzen Zusammenhange apologetisch zu rechtfertigen. Sie giebt also einfach zu, daß von einer Gottheit Christi nur geredet werden darf, wo man die religiösen Voraussetzungen des Christentums anerkennt, d. h. daß sie einen dogmatischen, nicht einen philosophischen Satz behandelt. Sie weigert sich, eine scheinbare Erleichterung ihrer Aufgabe dadurch zu gewinnen, daß sie auf die Lehre von einem persönlichen Gott verzichtet und damit die Voraussetzungen zerstört, innerhalb deren sie allein entstanden ist, und allein ihr Recht hat. Sie gesteht willig zu, daß der Gedanke der Persönlichkeit Gottes, weil sich in ihn stets die von unserer endlichen und werdenden Persönlichkeit hergenommenen Vorstellungen einmischen, immer ein nur annähernd verstandener bleiben

muß. Aber sie sieht keine Verbesserung dieses Mangels darin, daß man um der diesem Gedanken anhaftenden Unvollkommenheit willen ihn mit seinem Gegenteile vertauscht. Und die phantastisch-mythologischen Träume von einem Unbewußten, das doch zweckmäßig und zielvoll handelt, von Ideen, die ohne persönlichen Träger in sich selbst existieren, von Gedanken, die sich selbst denken, von Liebe ohne persönlichen Selbstzweck und ohne lebendige Gemeinschaft mit anderen, überläßt sie billig dem Gebiete, wohin sie gehören, nämlich den Verwirrungen der in sich zerfallenden Naturreligion.

Die Lehre von der Gottheit Christi hat sich mit dem christlichen Gottesbegriffe auseinanderzusetzen, also mit der Persönlichkeit des einen Gottes, welcher jedes geschaffene Wesen als solches in unbedingter Abhängigkeit gegenübersteht, und welche schlechthin heilig ist, d. h. in überweltlicher Vollkommenheit jedem Vergleiche mit dem weltlichen Sein und jeder Vermischung mit weltlichen Zuständen durchaus entzogen, einzigartig und unvergleichlich. Offenbarung dieses Gottes muß uns Christus sein, wenn er uns Gott sein soll, und zwar eine solche Offenbarung, in welcher wir diesen einen Gott, wie er auf uns bezogen ist, wesenhaft und vollkommen empfangen und vor ihm uns beugen. Die Gottheit Christi kann also nur so gedacht werden, wie eine Persönlichkeit in einer anderen Persönlichkeit vorhanden sein kann, ohne daß sie sich in dieselbe wandelt oder in ihr aufgeht. Denn daß beides nicht der Fall sein kann, zeigt die ethische Betrachtung Christi, nach welcher er als der Träger einer auf den einen persönlichen Gott bezogenen Aufgabe an der Welt und als Subjekt menschlicher Frömmigkeit diesem Gott gegenüber erscheint.

Wo die Persönlichkeit aus der Substanz hervorgeht, d. h. in der endlichen Persönlichkeit, da läßt sich ein solches Verhältnis in doppelter Weise denken. Entweder sondert sich aus der Substanz der einen Persönlichkeit die Substanz einer neuen Persönlichkeit ab, so daß diese, Wesen und Natur der ersten Persönlichkeit in sich tragend, sie zu einer neuen persönlichen Erscheinung bringt. Oder es wird der geistige Inhalt des persönlichen Lebens, die Fülle von Motiven, Zwecken und Kräften, in welchen es sich selber

hat und erkennt, von einer anderen Persönlichkeit aufgenommen und gestaltet sich in ihr zu neuem persönlichen Leben, welches dem ersten wesensgleich ist. In beiden Fällen reden wir von Zeugung und von Kindschaft, — im ersten von natürlicher, im zweiten von geistiger.

Wenn also Christus Gott ist, so kann er es nur als „Sohn Gottes" sein, als von Gott gezeugt zu seinem Ebenbilde, zur Offenbarung des Wesens des einen persönlichen Gottes in einer anderen Persönlichkeit. Die Gottheit Christi muß aus Gott sein. Vom Standpunkte der Naturreligion aus würde man nun an die erste Art der Zeugung denken. Wenn die Persönlichkeit Gottes selbst aus der Substanz hervorgeht, dann kann er sich wesenhaft nur mitteilen, indem er aus seiner Substanz einen Teil aussondernd sie zur Grundlage eines ihm wesensgleichen persönlichen Lebens macht. So haben es sich alle an der Naturreligion haftenden Theorien gedacht, welche eine Emanation aus Gott lehren. Am naivsten mythologisch die Kenotiker, welche das göttliche Wesen in der Form einer weltartigen Substanz an Christus mitgeteilt denken. Die christliche Theologie kann nur an die zweite Art der Zeugung denken. Denn wenn die Persönlichkeit Gottes nicht aus einer göttlichen Substanz hervorgeht, sondern in sich selbst freies geistiges ideenerfülltes Leben ist, aus welchem alles Substantielle durch die freie Macht der Zwecke hervorgeht, so kann eine wesenhafte Offenbarung Gottes in einer anderen Persönlichkeit nur so gedacht werden, daß dieselbe freie geistige Ideenfülle, welche Gottes Persönlichkeit ausmacht, sich schöpferisch auch in der anderen Persönlichkeit zum vollen persönlichen Ausdrucke bringt. Und nur so kann die Gottheit in Christus nicht ein Teil der Gottheit des Vaters sein, sondern diese Gottheit selbst in freier Selbstverwirklichung. Nicht die Mitteilung einer Natur oder Substanz, sondern eine communicatio idiomatum ist es, worauf alles hinweist.

1. Christus darf nicht **neben** Gott als Gott verehrt werden, sondern nur **in** Gott und **aus** Gott, als die **Offenbarung Gottes** für uns. 2. Der Gottesbegriff, welcher der Christologie zugrunde zu legen ist, kann nur der Begriff des im Reiche Gottes

für uns erschlossenen Gottes sein. Religiös aufgefaßt ist das Reich Gottes die Verwirklichung des höchsten göttlichen Liebeszweckes durch die schöpferische Allmacht der göttlichen Offenbarung. In ihm offenbart sich Gott als die persönliche Liebe, welche frei und überweltlich die allmächtig-allweise Ursache der Dinge ist und ohne einen Rest von unbegriffener Substanz als Licht und Wahrheit (Geist) zum Ausdruck kommt. 3) So ist jede Gestaltung der Lehre von der Gottheit Christi ausgeschlossen, welche in Gott nur die Einheit der in der Welt wirkenden zweckmäßigen Kräfte ohne eigenes zwecksetzendes Bewußtsein sieht. Die Persönlichkeit Gottes ist die Voraussetzung der Gottheit Christi. 4) Diese kann nur so gedacht werden, wie eine Persönlichkeit in einer anderen neu vorhanden sein kann, ohne sich zu verwandeln oder in ihr aufzugehen. Das geschieht auf dem Wege der Zeugung, mag sie physisch als Übertragung der Substanz oder geistig als Übertragung des persönlichen Lebensinhaltes gedacht werden. Christus ist aus Gott, weil er **Sohn Gottes** ist. Und seine Zeugung kann nach dem christlichen Gottesbegriffe nur geistig gedacht werden.

Kapitel XXVI.

1. Das Wesen des persönlichen göttlichen Lebens, als dessen Offenbarung Christus der Sohn Gottes ist und für seine Gemeine das Prädikat der Gottheit empfängt, bestimmt sich nach der Offenbarung Gottes in seinem Reiche als allmächtig-allweise Liebe. Denn nur unter der Voraussetzung kann von der Gottheit Christi geredet werden, daß die in ihm zur Begründung der Gemeine des Gottesreiches gegebene Offenbarung Gottes die Wahrheit, d. h. die vollständige Offenbarung, und daß der von ihm ausgehende Geist derselbe ist, in welchem Gott sich selbst erkennt. Unter dieser Voraussetzung aber ist die Gemeinschaft der persönlichen Geister im höchsten Zwecke, das Reich der Sittlichkeit und Seligkeit, Gottes eigener höchster Zweck. Die Liebe ist nicht ein Motiv in Gott neben anderen Motiven, sondern das eine, alle anderen in sich schließende, Motiv. Gott hat nicht bloß Liebe, sondern er ist die Liebe [1]). Und er ist die Liebe nicht in dem falschen Sinne des Wortes, welchen die Mystik zu verwenden liebt. Wenn Gott im Neuen Testamente die Liebe, oder was dem entspricht, der Vater im Himmel genannt wird, so beziehen sich diese Ausdrücke immer und ausschließlich darauf, daß er mit seiner Gemeine die höchste Gemeinschaft eingeht, welche in der Einheit des persönlichen Zweckes liegt, und in welcher man ebensowohl

1) 1 Joh. 4, 8. 16.

die Seligkeit des anderen als die eigene Seligkeit gewährleistet sieht, also auf den Gott der Schöpfung und Offenbarung. Wenn wir uns Gott in seinem eigenen ewigen Wesen verschlossen und verharrend dächten, so könnten wir ihn nicht Liebe nennen. Denn das Wohlgefallen an sich selbst, als dem schlechthin Vollkommenen, ist nicht Liebe, sondern Selbstgefühl. Wenn wir nur dieses Wohlgefallen in Gott als ewiges voraussetzen wollten, so müßten wir Gottes Liebe als Selbstliebe (*φιλαυτία*) [1]), also als das Gegenteil von Liebe bezeichnen. Denn die Liebe sucht Gemeinschaft und will nicht in sich selbst beharren. Oder wir müßten eine wirkliche Dreiheit von für sich existierenden Göttern annehmen, welche in eine Gemeinschaft persönlicher Art eingehend wirkliche Liebe sein könnten. Dafür aber ist auch in dem kirchlichen Trinitätsschema kein Raum. Denn auch dieses setzt doch die Einheit des göttlichen Wesens als eine wesenhaft (essentia) gegebene voraus. Wo aber eine substantielle Einheit ist, da ist für die freie Einheit des persönlichen Lebenszweckes, welche das Wesen der Liebe ausmacht, kein Raum mehr. Sobald man also Gott abgesehen von seiner Beziehung auf die werden-sollende Welt als Liebe zu verstehen sucht, muß man in subordinatianischer Weise voraussetzen, daß der Vater eigentlich schon für sich selbst Gott ist und in dem Sohne einen Gegenstand seiner Liebe gewinnt, d. h. man muß den Sohn als Repräsentanten der Welt, als *κόσμος νοητός*, als Ideenwelt auffassen. Und das ist doch im Grunde nichts anderes, als wenn wir behaupten, daß Gott nur als der von Ewigkeit mit uns Gemeinschaft suchende, also als der Gott der Schöpfung und Offenbarung für uns die Liebe ist. Denn auch nach unserer Annahme bewirkt ja keineswegs die Welt, daß Gott Liebe ist, sondern die Welt wird, weil Gott die ewige Liebe ist. Gott ist nicht um der Welt willen Liebe, sondern die Welt ist um der Liebe Gottes willen. Gottes Liebe ist Vaterliebe, schaffende, zuvorkommende Liebe. Gott ist die Liebe, weil die Welt und ihr Ziel, das Reich Gottes, von Ewigkeit in seinem Willen ruhen. Die Frage nach der Zeitlichkeit der Weltschöpfung ist also für unseren Lehrsatz ganz gleichgültig.

---

1) 2 Tim. 3, 2.

Wir bestreiten nur denen das Recht, von Gott als der Liebe zu reden, welche behaupten, daß Gott diese Welt auch nicht habe schaffen können, d. h. daß sie ein Ergebnis seiner als Willkür gedachten Freiheit sei. Ihnen muß Gott der schlechthin verborgene Gott sein. Denn die Willkür ist das in sich selbst vollkommen Unverständliche. Ihnen muß darum auch die Gottheit Christi zu einem innerlich haltlosen, bloß traditionellen, Lehrsatze werden, — wie das ja in der That bei der scotistischen und nominalistischen Scholastik leicht nachzuweisen ist. Also Gott ist die Liebe nicht als der in der Fülle seines innergöttlichen Lebens sich selbst genügende, sondern als der schöpferische Urgrund des kreatürlichen Lebens, mit welchem er Gemeinschaft des persönlichen Zweckes will. Und da diese Gemeinschaft, ob auch auf die unermeßliche Fülle des geistigen Lebens in der Welt bezogen, doch eine in sich und nach ihrem Zweck einheitliche [1]), und in dem Reiche Gottes, welches Christus gegründet hat, zur vollkommenen Verwirklichung gebracht ist, so ist uns Gott die Liebe als der im Reiche Gottes als Vater Jesu Christi und als unser Vater sich offenbarende. Diese Gemeinschaft aber bezieht sich nicht auf Wesen, welche aus sich selbst sind, sondern auf Geister, welche zum Zwecke derselben aus Gott hervorgehen. Es ist Gottes eigener ewiger Zweck, in dessen Gemeinschaft sie aufgenommen werden, nicht ein weltlicher Zweck, den Gott als einen ihm an sich fremden sich um der Gemeinschaft willen gefallen ließe. Er sucht die Gemeinschaft mit ihnen nur unter der Bedingung, daß sie in diesen Zweck eingehen und ihn verwirklichen. So ist Gott die heilige [2]) Liebe, welche den höchsten persönlichen Selbstzweck in der Gemeinschaft festhält und verwirklicht. Nicht den weltlichen Zweck der geschaffenen Geister, ihre äußere Glückseligkeit und ihr selbstisches Streben, nimmt Gott in seinen Zweck auf. Nur sofern ihr Zweck eins ist mit seinem ewigen Zweck, sucht Gott ihn zu ver-

1) Matth. 6, 10. — 2) Das Wort wird hier mehr in seinem neutestamentlichen als alttestamentlichen Sinne genommen. Heilig, d. h. den eigenen höchsten Zweck schlechthin festhaltend. Heilig, wo es von Menschen steht, bedeutet „dem höchsten Zwecke hingegeben". Die Grundlage des Begriffs ist immer die Aussonderung aus dem Weltlichen und die Erhebung über dasselbe.

wirklichen, also er sucht ihre Seligkeit, d. h. ihr Eingehen in die Gemeinschaft der Liebe. Er liebt sie als zu seinem Reiche bestimmt, liebt sie in Christus.

2. So kann die Gottheit Christi ihrem innersten Wesen nach nicht darin bestehen, daß irgendwelche geheimnisvollen Naturzustände in ihm vorausgesetzt würden, sondern darin, daß er uns die Liebe Gottes persönlich offenbart. Dabei ist nicht das die entscheidende Hauptsache, daß er die Erkenntnis dieser Liebe persönlich besessen und uns in der Form der Lehre vermittelt hat. Auch das ist ja bei ihm in der That der Fall. Aber es würde uns nicht berechtigen, von seiner Gottheit zu reden. Und ebenso wenig dürfen wir uns darauf berufen, daß die Liebe, welche die Gotteskinder mit Gott verbindet, uns in ihm in einer besonderen Kraft und Innigkeit entgegentritt. Auch das ist der Fall. Aber es würde ihn nur zu einem Vorbilde für uns machen, und ihn nur gradweise von uns unterscheiden. Ja es wäre gar nicht festzustellen, ob sich nicht die gleiche Stärke und Reinheit der Liebe auch bei anderen hervorragenden Gotteskindern oder bei Geistern höherer Art finden ließe. Denn es giebt überhaupt keine Möglichkeit, ein ausreichendes Urteil über die wirklichen und möglichen inneren Zustände anderer zu gewinnen. Nach diesem Gesichtspunkte könnte Christus uns also immer nur der Erstgeborene, niemals der Eingeborene, sein. Er wäre wohl ein göttlicher Mensch, aber nicht Gott für uns.

Das ist uns Christus nur in dem Zusammenhange seines einzigartigen Werkes. Die Liebe, welche Gott selbst ist, tritt uns als auf uns gerichtete in ihm als dem Gründer des Reiches Gottes, persönlich entgegen, so daß er uns die schlechthin vollkommene und darum der Natur der Sache nach durchaus einzigartige Offenbarung dieser Liebe ist. Die Liebe Gottes, welche die Welt für die Gemeinschaft des Reiches Gottes schafft und regiert, wird uns offenbar, indem Christus dieses Reich verwirklicht, und die Welt, d. h. die Gesamtheit der äußeren Bedingungen und Zustände, für diesen Zweck beherrscht und ausgestaltet. Also nicht bloß die Gesinnung der Liebe, wie sie auch in uns vorhanden sein muß, wird in Christus in besonderer Stärke und Reinheit offenbar, sondern die Liebe als weltschaffende und

weltregierende, als die Gemeinschaft im höchsten Zweck schöpferisch verwirklichende, d. h. die ewige Liebe Gottes selbst, aus welcher die Welt zum Zwecke des Gottesreiches hervorgeht. Indem Christus sein ganzes Leben und Wirken diesem göttlichen Liebeszwecke dienstbar gemacht und ihn erfolgreich verwirklicht hat, ist er die Offenbarung der Liebe, wie sie in Gott, nicht wie sie in uns ist, — die menschliche Offenbarung der allweisen und allmächtigen Liebe. So tritt er uns entgegen nicht als der Beste unter denen, welche in die Gemeinschaft der Liebe Gottes eingegangen sind, sondern als die Offenbarung dieser göttlichen Liebe, welche von Ewigkeit her schöpferisch auf uns gerichtet ist.

Die Liebe, welche die Gemeinschaft im höchsten Zwecke, also das Gute schlechthin und an sich sucht, ist also in Christus 1) nicht bedingt und vermittelt, nicht erst aus andersartigen Motiven und im Kampfe mit denselben durch Einflüsse anderer, durch Veränderung, Belehrung und Bekehrung hervorgerufen, sondern schlechthin ursprünglich, das innerste Wesen dieser Persönlichkeit bestimmend, ihr ganzes Lebenswerk bedingend und zu ihrem eigenen persönlichen Motive geworden. Indem die christliche Frömmigkeit Christus Gott nennt, verzichtet sie darauf, die in ihm offenbar werdende schöpferische Liebe aus irgendwelchen weltlichen Bedingungen zu verstehen und zu erklären. Wir wissen wohl, daß Christus Gott gegenüber nicht a se ist, daß diese Liebe, deren Offenbarung sein Leben ist, aus dem Geheimnisse des ewigen Lebens Gottes fließt und in ihm zu erklären ist. Aber wir wissen auch, daß er den weltlichen Bedingungen gegenüber in der Einzigkeit seines Lebenswerkes, in der schöpferischen Macht der göttlichen Liebe, durchaus a se ist, eine ganz selbständige Persönlichkeit, welche Autorität für uns zu sein beansprucht und von uns die volle religiöse Hingabe an die von ihr ausgehenden Wirkungen fordert. Der Mensch, dessen Lebensberuf es gewesen ist, die Zwecke der göttlichen Liebe unter den Menschen zu verwirklichen, und welcher diesen Lebensberuf mit Ausschluß aller weltlichen Sonderzwecke durchgeführt und sich zur reinen Offenbarung der das Gottesreich erstrebenden Liebe Gottes gemacht hat — der Mensch, welcher das in durchaus freiem, von keinerlei menschlichen Einflüssen oder weltlichen Rücksichten be-

stimmten, persönlichen Entschlusse gethan hat —, ist uns der Mensch, welcher die Offenbarung der Liebe Gottes selbst ist.

Die Liebe Gottes ist in Christus 2) als die mit schöpferischer Macht und Weisheit ausgestattete. Er hat den göttlichen Liebeszweck mit der diesem Zwecke als solchem eignenden Macht über die Welt verwirklicht. Er hat die Welt diesem Liebeszwecke dienstbar gemacht, auch wo sie in der Gestalt der denkbar schwersten Hemmungen denselben unmöglich zu machen schien. Er hat selbst das Kreuz zum Mittel für seinen Lebenszweck gemacht. So hat er die in ihm sich offenbarende Liebe als eins erwiesen mit der allmächtigen Liebe, welche die Welt auf den göttlichen Zweck hin schafft. Er hat die vollkommene Vernünftigkeit dieser Liebe, die ihrer Macht innewohnende Weisheit, offenbart, indem er das dem weltlichen Verstande thöricht erscheinende göttliche Geheimnis in seiner weltüberwindenden Weisheit zum Ausdrucke brachte [1]. So hat er die in ihm sich offenbarende Liebe als eins erwiesen mit der allweisen Liebe Gottes, welche die Welt regiert und den Weisen verborgen bleibt, aber den Unmündigen kund wird.

3. Wo die allmächtige und allweise Liebe Gottes offenbart wird, da wird Gott vollkommen offenbart. Denn wer von dieser Liebe erfüllt ist, der erkennt Gott [2], und der Geist der Liebe, welcher die Gemeine verbindet, ist der Geist der Wahrheit [3], und er weiß, was in Gott ist [4]. Und wer Christus sieht, sieht den Vater [5]. Also nicht in einer verborgenen Naturqualität Christi, die sich jeder Offenbarung entzieht, besteht das wahre Wesen seiner Gottheit, sondern in dem, was sich den Seinen in seinem Heilandswirken offenbart, in der weltschaffenden und weltbedingenden, allmächtigen und allweisen Liebe, welche den großen Zweck Gottes in der Welt verwirklicht, alle weltlichen Hemmungen überwindet, und alle weltlichen Bedingungen zu Mitteln für diesen Zweck macht. Nicht für die Weisen der Welt schließt sich die Gottheit Christi auf. Ihnen ist sie eine Thorheit. Den Unmündigen ist sie offenbar [6]. Also kann sie nicht

1) Matth. 11, 25 ff. — 2) 1 Joh. 3, 16; 4, 8. 16. — 3) Joh. 14, 17; 16, 13; vgl. Matth. 11, 27. Joh. 1, 14. 17; 8, 32; 14, 6; 17, 17. 19. — 4) 1 Kor. 2, 10. — 5) Joh. 14, 8. 9. — 6) Matth. 11, 25 ff.; vgl. 1 Kor. 1, 19 ff.; 3, 18.

auf dem Gebiete gesucht werden, auf welchem die Weisheit der Welt das entscheidende Wort hat, auf dem der theoretischen Erkenntnis oder der metaphysischen Spekulation. Sondern nur da, wo die religiöse Einfalt und Empfänglichkeit entscheiden, also wo es sich um den Eindruck auf das Gemüt handelt.

So führt die christliche Lehre von Gott nicht darauf, die Bedingungen der Gottheit Christi darin zu suchen, daß man neben dem in den Grenzen des weltlichen Daseins verlaufenden menschlichen Leben Jesu noch ein diesen Grenzen schlechthin entzogenes und in der Verborgenheit eines metaphysischen Geheimnisses verlaufendes göttliches Leben annähme.

Christus ist uns wesenhaft und vollkommen Gott, wenn sich die heilige Gottesliebe in ihrer Allmacht und Allweisheit uns in ihm offenbart. Denn dann haben wir in ihm Gott so, wie er für die Frömmigkeit der Christen allein in Betracht kommen kann. Allerdings muß sich in der Christologie der Idealismus der christlichen Lehre von Gott in seinem grundsätzlichen Gegensatze gegen den Naturalismus der heidnischen Gottesvorstellungen enthüllen. Wenn der Kern der Gottheit ein undurchsichtiges Geheimnis ist, — eine überweltliche Substanz, die doch wieder weltartig gedacht wird, dann ist allerdings das eigentliche Wesen der Gottheit noch nicht in Christus, wenn er nur die Allmacht und Allweisheit der göttlichen Liebe in sich trägt. Für jede Theologie, die das Wesen der Gottheit als *βύθος*, als unlösbares Geheimnis (Substanz) auffaßt, ist die Lehre von der Gottheit Christi im Grunde ein Widerspruch in sich selbst: vollkommene Offenbarung dessen, was seinem Wesen nach nicht offenbar werden kann. Aber wenn der Kern der Gottheit der durchsichtige geistige Liebeswille ist, wenn seine Persönlichkeit und ihre Ideenfülle nicht aus einem Naturgrunde auftauchen, sondern in sich selber ruhend die freie Ursache alles Naturartigen sind, d. h. wenn Gott wirklich die Liebe ist [1]), dann ist er in Christus wesenhaft für uns vorhanden, wenn dieser den auf uns gerichteten ewigen Liebeszweck Gottes in weltbeherrschender geistiger Macht und Weisheit verwirklicht.

---

1) 1 Joh. 4, 16.

Die christliche Frömmigkeit aber hat in Christus niemals den verborgenen Gott gesehen, sondern den uns offenbar werdenden (Logos), nicht das göttliche Leben, wie es nur sich selber erschlossen in seinem Unterschiede von allem geschaffenen Leben verharrt (absolute), sondern wie es aus Gott hervorgehend von Ewigkeit auf Gottes Liebeszweck gerichtet ist (Sohn Gottes). Sie hat kein Interesse daran, aus dem Prädikate der Gottheit Christi zu folgern, daß uns in ihm auch diejenige Weise des göttlichen Seins offenbar werden müsse, welche die Metaphysik als direkten Gegensatz gegen die Art des weltlichen Seins beschreibt. Denn daß eine solche Seinsweise in einem weltlichen Sein nicht offenbar sein kann, ist von vornherein klar. Vielmehr wissen wir, daß wir in Christus Gott haben, wenn wir in ihm die Offenbarung der göttlichen Liebe als der auf uns gerichteten weltschaffenden und weltbeherrschenden besitzen. Und wir sind überzeugt, daß der Schein des Widerspruchs zwischen dem in zeitlichen und räumlichen Schranken zur Erscheinung kommenden göttlichen Leben und dem über diese Schranken schlechthin erhoben gedachten nur aus der Unvollkommenheit unserer metaphysischen Vorstellungen sich ergiebt, und sich auflösen müßte, wenn wir die Welt und ihr Leben vom göttlichen Standpunkte aus betrachten könnten. Angesichts der Schranken unseres metaphysischen Denkens aber wird die Frömmigkeit sich zunächst gar nicht veranlaßt sehen, auf jene Gesichtspunkte einzugehen. Sie wird den in seinem ewigen Liebeswillen auf uns gerichteten Gott in Christus als dem Verwirklicher dieses Liebeswillens erkennen, und ihm deshalb in religiöser Abhängigkeit und religiösem Vertrauen entgegentreten als dem Menschen, welcher der Offenbarer und Sohn Gottes ist.

4. Dieselben Folgerungen ergeben sich aus der christlichen Lehre von Gott als dem Geist, sobald wir dabei in den Grenzen des biblischen Sprachgebrauches bleiben. In den neutestamentlichen Lehrbegriffen, vor allem im paulinischen, wird mit dem Worte „Geist“, wo es die Eigentümlichkeit des göttlichen Wesens ausdrücken soll, immer eine Kraft bezeichnet im Gegensatze zu dem in sich kraftlosen weltlichen Sein und zu den Schranken und Mangelhaftigkeiten, an welchen alles mit diesem an sich kraftlosen Sein Verknüpfte notwendig teil-

nimmt [1]). Und zwar eine ihrer selbst bewußte Kraft, welche die Gewißheit der Verwirklichung ihrer Zwecke in sich selber trägt. Gott ist Geist als die an die Hemmungen des weltlichen (substantiellen) Seins nicht gebundene, ihrer Zwecke bewußte reine Kraft, — also als der schlechthin freie und vernünftige Wille, welcher die Grundlage alles Daseins ist. Wenn wir anderswo gewonnene Definitionen des Wortes in Vergleich ziehen, so würde dem biblischen Begriffe des Geistes am besten die Definition actus purus, oder Einheit von Potenz und Aktus entsprechen. „Einheit von Idee und Realität" ist der Sache nach wesentlich dasselbe, giebt aber weniger gut den ursprünglichen Eindruck des Wortes wieder, in welchem es sich nicht um Denken, sondern um Kraft handelt.

Wenn Gott als Geist bezeichnet wird [2]), so wird damit der Gedanke an eine, wenn auch von der weltlichen verschiedene, Substantialität in ihm ausgeschlossen. Freilich wenn es „geistige" Leiber in dem Sinne geben könnte, daß der Geist seinerseits wieder zum Stoffe für vollkommene Organismen würde [3]), so ließe sich ja auch Gott, obwohl Geist, zugleich als „absolute Substanz" denken. Aber die geistigen Leiber bestehen so wenig aus Geist, wie der „psychische Leib" aus „Seele" besteht. Sie sind nichts als die dem geistigen Zustande der verklärten Geschöpfe entsprechende Art des Organismus. Das Geschaffene, auch wo es zum Geist, d. h. zur reinen, seiner Idee entsprechenden Kraft geworden ist, bedarf doch immer als Endliches der Form und der Grenze und deshalb auch der Mittel zur Wirkung. Gott aber, den Geist schlechthin, müssen wir als die reine zwecksetzende Kraft denken, welche die Möglichkeit der Verwirklichung ihres Wollens weder in Substanzen außerhalb ihrer noch in einer eigenen Substantialität, sondern in der freien Allmacht ihres Willens hat. Gott schafft durch sein Wort. Also sein bloßer Wille genügt zur Verwirklichung des Gewollten. Er schafft nicht durch Emanation, also nicht, indem er aus der Substanz seines Wesens neue Substanz hervorgehen ließe. Substantialität ist das Wesen des weltlichen Seins. Gott aber steht demselben als die

1) Vgl. Seite 400. — 2) Joh. 4, 24. — 3) 1 Kor. 15, 44.

reine Kraft gegenüber. Er trägt einen *κόσμος νοητός* in sich, aber nicht als eine Fülle schöpferischer Substanz, sondern als die Fülle von Ideen und Zwecken. Er ist nicht natura naturans, sondern der die Natur setzende Wille. Und da wir als den Mittelpunkt dieses Willens die Liebe erkannt haben, so können wir sagen: Gott ist der die Welt setzende Liebeswille, die bewußte Macht, welche das weltliche Sein zum Zwecke des Reiches der vollkommenen Sittlichkeit schafft. Es steht nicht etwa hinter dieser Macht noch ein dunkler Hintergrund des gegebenen Daseins, wie er hinter allen in der Welt wirkenden Kräften steht und dieselben bedingt. Sondern dieser allmächtige Liebeswille ist sich selbst genug, trägt sich selbst und alles geschaffene Sein und trägt seine Mittel in sich selbst, nicht als schöpferische Substanzen sondern als schaffende Gedanken. Gott ist Geist. Und jeder Versuch, die Welt auf einem anderen Wege aus Gott abzuleiten, als indem wir ihn als den reinen Schöpferwillen bezeichnen, muß notwendig in die Bahnen der Naturreligion einlenken, d. h. Gott zuletzt zum Weltideal machen. Die christliche Demut weist jede solche Theosophie zurück. Das Unternehmen, den Mechanismus der Welt irgendwie aus Gott erklären, also Analogieen dazu in ihm selber aufsuchen zu wollen, ist nicht bloß ein an sich hoffnungsloses, sondern muß auch die Großartigkeit des christlichen Schöpfungsgedankens durch Einmischung von Motiven der Naturreligion verderben.

5. Wenn Gott der die Welt setzende Liebeswille ist, so wird dadurch aus seinem Wesen alles ausgeschlossen, was der Welt eignet, sofern sie nicht reine Kraft (Geist) ist. Alle Kräfte in der Welt, persönliche wie unpersönliche, sind an die Grenzen der Substanz, welcher sie inhäriren, also an die Räumlichkeit und Zeitlichkeit gebunden, welche die Formen des substantiellen Daseins sind. Auch wo weltliche Kräfte über unermeßliche Räume und fast momentan wirken — wie das z. B. in den Erscheinungen der Elektricität und des Lichtes der Fall ist —, da wirken sie in Wahrheit doch in räumlicher und zeitlicher Weise. Denn sie wirken am räumlichen Sein und als sich verändernde. Und in allen weltlichen Kräften ist ein Unterschied zwischen ihrer reinen Potenz und dem Erfolge, welchen sie wirk-

lich hervorrufen. Denn sie treffen mit Kräften anderer Art notwendig zusammen und werden durch die Friktion gehindert, ihre volle Wirkung zu thun, — weil sie am einzelnen Sein zur Erscheinung kommen.

Den Gegensatz Gottes gegen diese dem weltlichen Wirken anhaftenden Schranken hat die biblische Sprache ursprünglich damit bezeichnen wollen, daß sie ihn heilig nannte. Denn zweifellos will das Alte Testament mit diesem Worte Gott zunächst aus jeder Analogie mit dem weltlichen Dasein als den überweltlichen und unvergleichlichen und darum das ihm sich entgegensetzende Weltliche mit Austilgung bedrohenden herausheben [1]). Die neutestamentliche Sprache drückt mit dem Worte mehr die unvergleichliche und unantastbare Hoheit seiner Zwecke aus [2]). Und in diesem Sinne wenden auch wir das Wort an. Wir reden deshalb hier lieber davon, daß Gott als Geist, d. h. als reine schöpferische Kraft, durchaus überweltlich ist, — also an den Schranken nicht teilnimmt, welche für die Kräfte in der Welt aus den Substanzen erwachsen, an welchen sie allein zur Erscheinung kommen.

Die Überweltlichkeit Gottes besteht einerseits darin, daß sein Wirken nicht durch Raum und Zeit, wie das weltliche bedingt ist, anderseits darin, daß es durch keinerlei außer ihm liegende Mittel oder Schranken gehindert werden kann, den vollständigen ihm entsprechenden Erfolg zu haben. Diese Überweltlichkeit schließt die Seligkeit ein [3]). Denn Seligkeit ist das Bewußtsein der ungehinderten Verwirklichung des unverändert festgehaltenen Selbstzwecks. Daß Gott Geist und daß er selig ist, sind im Grunde gleichbedeutende Aussagen. Denn selig kann nur der sein, welcher die volle Kraft der Verwirklichung der eigenen Zwecke in sich trägt, also Geist schlechthin ist. Und Geist kann nur der sein, welcher die Gewißheit der ungehinderten Verwirklichung seines Selbstzwecks in sich trägt, also selig ist. — Als Geist ist Gott das Leben [4]), der lebendige Gott [5]). Er ist nicht sub-

---

1) Alttest. Theol., S. 514 ff. — 2) Joh. 17, 11. 1 Petr. 1, 12. 16. Apok. 3, 7; 6, 10. — 3) 1 Tim. 1, 11; 6, 15. — 4) Joh. 1, 4. 1 Joh. 5, 20. — 5) Joh. 6, 57. Matth. 16, 16. Apg. 14, 15. Apok. 7, 2; 15, 4 2c.

stantielles, gegebenes, ruhendes Sein, sondern aus sich selbst hervorgehendes und schlechthin wirkendes. Er allein hat das Leben in sich selber [1]), weil er nicht Substanz im Sinne des weltlichen Seins ist, sondern Kraft. Deshalb ist nur in ihm und aus ihm das Leben [2]). Und das Leben in seinem höchsten Sinne ist eins mit Seligkeit [3]). — Gott ist aus sich selber. Denn als Geist kann er nur die reine in sich ruhende Macht sein, — nicht aus einem anderen, oder aus einer dunkeln Substanz hervorgehen, in welcher sein bewußtes Wirken verborgen läge [4]). Er ist von nichts als von sich selber abhängig, von nichts als sich selber bestimmt und begrenzt. D. h. er ist die ihrem Ursprung wie ihrer Wirkungsart und ihrem Sinne nach schlechthin in sich selbst ruhende, ihrer selbst bewußte Macht. Dieser Überweltlichkeit und Geistigkeit Gottes entspricht auf unserer Seite die Stimmung des reinen Abhängigkeitsgefühls. Ohne sie ist Frömmigkeit unmöglich. Aber wie der Begriff des reinen Geistes, wenn wir von dem wirklichen Inhalte seiner Zwecke (Liebe) absehen, noch gar keinen wirklichen Inhalt hat, der unser inneres Leben bestimmen könnte, so ist auch das bloße Abhängigkeitsgefühl nichts als die elementare Grundlage der Frömmigkeit. Ein wirkliches Leben gewinnt sie erst, wo sie sich von dem falsch oder richtig verstandenen Inhalte der auf die Menschen gerichteten Zwecke Gottes bestimmen läßt, in Furcht oder Liebe, in Zuversicht oder Unruhe.

6. Wenn wir das Problem der Gottheit Christi von der Seite der Geistigkeit und Überweltlichkeit Gottes ins Auge fassen, so ist klar, daß die Gottheit eines in der Welt vorhandenen nur dann möglich ist, wenn diese Innerweltlichkeit die Überweltlichkeit nicht ausschließt. Wäre Gott eine überweltliche und doch weltartige Substanz, so wäre die Gottheit Christi unmöglich. Denn zwei Substanzen mit verschiedenen Qualitäten können nicht in

1) Joh. 6, 57. 1 Tim. 6, 16. — 2) Joh. 1, 4; 3, 16. 36; 4, 14; 5, 24ff. 40; 6, 33ff. 63; 10, 28; 12, 50; 14, 6; 17, 2. Matth. 22, 32. — 3) Matth. 7, 14; 18, 8f.; 19, 16f. 29 ꝛc. — 4) In diesem Sinne sollte man eigentlich von Ewigkeit Gottes reden, nicht in Beziehung auf die Zeit; denn der Gegensatz gegen das Zeitliche ist doch nur eine Seite in dem wahren Begriffe der Ewigkeit. Indessen behalte ich hier die übliche Bedeutung des Ausdrucks bei.

einem Wesen gedacht werden, ohne sich zu vermischen. Also Gott würde in die Welt herabgezogen, um in Christus zu sein, und hörte damit auf, Gott, d. h. überweltlich zu sein. Aber wenn Gott nicht Substanz, sondern der alle Substanz hervorrufende reine Liebeswille ist, so kann die weltliche Substanz, als von ihm hervorgerufen und als ihm in keiner Weise gleichwertig und gleichartig, kein Hindernis gegenüber einem Sein Gottes in Christus oder gegenüber der vollen und wesentlichen Offenbarung Gottes durch ihn darbieten. Denn nur gleichartige Mächte können sich hemmen. Nur der weltlichen Substanz ist es eigentümlich, das Sein einer anderen weltlichen Substanz auszuschließen. Der reine Geist (der schöpferische Liebeswille) könnte mit der weltlichen Substanz überhaupt nicht in ein solches Verhältnis der Nebenordnung, der Hemmung oder des Ausschlusses treten.

Ebenso entschieden aber ist die Gottheit Christi nur möglich, wenn wir das Recht haben, ihn nicht als ein einzelnes Weltliches zu betrachten. Denn ein einzelner Teil der Welt kann als solcher niemals mit der die Welt hervorrufenden und bedingenden geistigen Kraft gleichen Wertes sein. Nur die Welt als Ganzes ist das Korrelat zu den Wirkungen Gottes. In jedem einzelnen Weltlichen als solchen kann nur eine einzelne Wirkung der göttlichen Kraft empfangen werden. Also kann es wohl eine einzelne Offenbarung Gottes sein, der ja seinerseits natürlich in allen seinen Wirkungen als der eine und ganze Gott wirkt. Aber es kann nicht für uns der Ausdruck der Gesamtoffenbarung dieses Gottes sein. Also kann es uns niemals Gott sein. Das ist auch von einem andersgerichteten Gottesbegriffe aus Schleiermacher unbedingt zuzugeben.

Das Weltliche also, welches für uns Gott sein soll, darf nicht als ein einzelnes Weltliches in Betracht kommen. Es muß als gleichwertig mit der ganzen Welt verstanden werden dürfen. Und zwar mit der Welt, nicht wie sie erfahrungsmäßig in einem bestimmten Zeitpunkte vorhanden ist; sondern mit der Welt, wie sie als das Korrelat der Wirkungen Gottes gedacht wird, d. h. mit der göttlichen Idee der Welt. Nur wenn Christus als der, in welchem die Gemeine des Reiches Gottes allein wirklich ist, für uns mit der die Gemeine hervorrufen-

den Kraft gleichwertig ist, und wenn die Gemeine als der göttliche Weltzweck erkannt, also als gleichwertig mit der Idee der Welt verstanden wird, dürfen wir Christus Gott nennen [1]). Denn nur dann ist er uns, obwohl der Erscheinung nach ein Teil der Welt, doch die vollkommene Offenbarung der die Welt hervorrufenden Liebesmacht, d. h. Gottes als des Überweltlichen. Nur dann dürfen wir ihm die Stimmung der religiösen Abhängigkeit entgegentragen, welche Gott allein von den Geschöpfen zu beanspruchen hat. Die Gottheit Christi kann dann nur so gedacht werden, daß die überweltliche Macht der Liebe, aus welcher die Welt hervorgeht, sich in ihm eine volle Offenbarung schafft. Die Möglichkeit dieser Vorstellung muß im einzelnen an der christlichen Lehre vom Menschen erprobt werden. Hier kann ihre Zulässigkeit zunächst nur aus der Erfahrung der christlichen Gemeine im allgemeinen nachgewiesen werden.

Die Gemeine Christi weiß, daß der Geist Gottes, also die überweltliche Macht der göttlichen Zwecke, ihr gegeben ist und in ihr wirkt. Dabei fühlt jeder Einzelne sich als eine unvollkommene Offenbarung dieser Macht, weil andere widerstreitende Zwecke und Mächte (der Geist der Welt) sie hindern, in ihm völlig zu wirken. Aber an sich würde durchaus kein Grund gegen die Möglichkeit, daß er eine vollkommene Offenbarung dieses Geistes wäre, in dem Umstande liegen, daß sein Leben in Zeit und Raum verläuft, d. h. daß er ein einzelner Teil der Welt ist. Wäre er in seinem persönlichen Wollen schlechthin von den göttlichen Zwecken getragen — und daran hindert ihn nur die Sünde, nicht Zeit und Raum —, so würde er die von Zeit und Raum unabhängige Wirkung des göttlichen Wollens vollkommen in sich erfahren. Also muß in dem Wesen des Menschen die Möglichkeit liegen, auch als einzelnes weltliches Wesen in Zeit und Raum die volle Macht des göttlichen Liebeswillens zu offenbaren. Und es kann in Gottes überweltlichem Wirken an sich nicht die Unmöglichkeit liegen, sich auch in Raum und Zeit unverändert und unverkürzt zum Ausdrucke zu bringen. Der Gegensatz zwischen Welt, Zeit und

---

1) Also als die schöpferische Idee des Guten an sich, als des Weltzwecks, ist Christus Gott.

Raum einerseits, und dem göttlichen über Zeit und Raum erhabenen überweltlichen Wirken anderseits, kann für diese Frage nicht entscheidend sein. Wohl aber wird festgehalten werden müssen, daß auch in Christus, wenn er Gott für uns sein soll, dieser Liebeswille als der bewußte Inhalt der Persönlichkeit, als durch keine Zeit verändert und durch keinen Raum begrenzt, als durch keine weltlichen Mittel oder Schranken gehemmt oder verstümmelt, als in sich selbst ruhend, d. h. nur aus Gott verständlich und als sich selbst bestimmend und begrenzend, d. h. als freier persönlicher von weltlichen Bedingungen unabhängiger Wille aufgefaßt werden muß. Christus kann für uns nur dann Gott sein, wenn er der geistige Mensch und der Herr des Geistes ist [1]), d. h. wenn uns seine ganze Persönlichkeit in ihrem Lebenswerke als die reine Kraft des höchsten Zwecks entgegentritt, und wenn die reine Kraft des höchsten Zweckes von ihm auf uns ausgeht, d. h. wenn der Geist der Gemeine sein Geist, die fortwirkende Macht seines Lebens und seiner Persönlichkeit ist. Damit aber beurteilen wir ihn zugleich als das Leben, und als den seligen, trotz des Scheins von Leiden und Übel, welcher uns nach weltlicher Betrachtungsweise in ihm entgegentritt. Denn das Bewußtsein der Allmacht des eigenen höchsten Zwecks als des göttlichen Zwecks schließt die göttliche Seligkeit als Seligkeit in Gott ein. Ein Urteil über dieses Verhältnis ist uns möglich, wenn wir an die durch den heiligen Geist, also durch das Bewußtsein der göttlichen Zwecke in uns gewirkte Seligkeit denken, welche als eine Seligkeit des Glaubenslebens [2]) keineswegs ausschließt, daß wir nach weltlicher Betrachtungsweise der Glückseligkeit ermangeln, welche aber mit der Kraft des christlichen Lebens sich steigert und zum „Rühmen in Trübsal" wird [3]). — Und Christus erscheint uns als der schlechthin Überweltliche, der nicht aus der Welt ist und nicht zu ihr gehört [4]), — also als der Heilige im eminenten Sinne [5]). Auch wo er in das weltliche Schicksal mit allen seinen Schrecken verstrickt wird, wo er weltlich betrachtet schlechthin als wertlos,

1) 1 Kor. 15, 44 ff. 2 Kor. 3, 17 f. Die Gemeine als πνευματικοί Röm. 15, 27. 1 Kor. 2, 13. 15; 3, 1. Gal. 6, 1. — 2) Röm. 8, 24; 12, 12. — 3) 2 Kor. 6. 12. Röm. 5, 3. — 4) Joh. 7, 7; 8, 23; 16, 28. 33; 17, 5. 16. — 5) Joh. 13, 1; 15, 18. 19; 17, 9 ff. 14. 16 (1, 13).

als ein Fluch, erscheint, ist er für den Glauben der Heilige. Auch dafür giebt es eine Erfahrungsanalogie in dem Bewußtsein der Gemeine, nicht mehr zur Welt zu gehören, sondern schlechthin überweltlicher Bedeutung und göttlichen Wertes zu sein.

---

1) Das Wesen Gottes bestimmt sich als allmächtig-allweise Liebe. Gott ist die Liebe, weil er die Gemeinschaft im höchsten Zwecke mit seiner Kreatur sucht, und weil er den eigenen Zweck als den höchsten festhält, ist er **heilige** Liebe. 2) Die Gottheit Christi ruht darin, daß er uns diese Liebe Gottes persönlich offenbart. Nicht durch die Lehre von der Liebe Gottes oder durch ein besonders vollkommenes Maß der im Reiche Gottes geltenden Liebesgesinnung, sondern indem er durch sein Lebenswerk das Reich Gottes verwirklicht und so die auf dieses Reich gerichtete Liebe Gottes, d. h. Gott selbst in seiner Beziehung auf uns, offenbar macht. 3) So offenbart er die den höchsten Zweck verwirklichende und die Welt auf denselben hin beherrschende, d. h. allmächtige und allweise Liebe Gottes. Die Liebe ist in Christus das schlechthin ursprüngliche, die ganze Persönlichkeit beherrschende und ihr Lebenswerk bestimmende Motiv. Sie ist in ihm als die weltbeherrschende, also wie sie in Gott ist. 4) Die Offenbarung dieser Liebe ist die volle Offenbarung Gottes. Wenn sie in Christus vorhanden ist, bedürfen wir, um an seine Gottheit zu glauben, nicht der Annahme einer göttlichen Substanz in ihm. Nur der Gottesbegriff der Naturreligion würde solche Annahme fordern. 5) Gott ist Geist, d. h. der schlechthin freie und vernünftige Wille, welcher die Grundlage alles Seins ist. So ist ein hinter dem freien Gotteswillen stehender Naturhintergrund als eine heidnische Vorstellung abzuweisen. Es muß alles aus Gott weggedacht werden, was die Welt, weil sie Welt, d. h. nicht

reiner Geist ist, kennzeichnet, d. h. die Räumlichkeit, die Zeitlichkeit und der notwendige Unterschied zwischen Potenz und Erfolg. Gott ist schlechthin überweltlich, und darum selig. Er ist das Leben, welches aus sich selbst hervorgeht, schlechthin nur sich selbst begrenzend und bestimmend. 6) Diese richtig aufgefaßte Überweltlichkeit Gottes kann ihn nicht hindern, innerweltlich offenbar zu werden, schließt also die Gottheit Christi nicht aus. Aber nur dann nicht, wenn Christus als der Gesamtwelt, d. h. der Weltidee Gottes gleichwertig erkannt wird. Damit beurteilen wir Christus als den geistigen Menschen, als den Herrn des Geistes, als das Leben und als den seligen, — kurzum als den schlechthin überweltlichen.

Kapitel XXVII.[1])

1. Die kirchliche Lehre drückt das eigentliche Wesen der Gottheit Christi durch die Lehre von der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi aus. Und was im letzten Kapitel erörtert ist, führt uns ja in jedem Falle in das Gebiet hinein, welches die Lehre von den göttlichen Eigenschaften behandelt. Auch die biblischen Prämissen der Lehre drängen nach dieser Seite hin. Denn durch Eigenschaften Gottes wird schon im Alten Testamente die besondere Würde des Königs im Reiche Gottes bezeichnet [2]), vor allem durch die weltregierende Weisheit und Macht, die Treue und Gerechtigkeit. Und Joh. 1 wird uns das göttliche Wesen Christi als die Offenbarung der göttlichen Eigenschaften der Gnade und Wahrheit dargestellt. Auch mag hier noch an eine andere Sprachweise der Schrift erinnert werden. Nach biblischem Sprachgebrauche ist der Name Gottes die Zusammenfassung seiner Eigenschaften. Und ein geschaffenes Wesen kann für die Menschen göttlichen Wert nur so gewinnen, daß Gott seinen „Namen auf dasselbe legt" oder daß es „im Namen Gottes" kommt [3]). — Wir haben also jedenfalls der Frage näher zu treten, inwiefern sich die Gottheit Christi genauer

1) B. Fr. Bruch, Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften (1842). Dort ist die ältere Litteratur aufgezeichnet. — 2) Alttest. Theol., S. 472. 475. — 3) Alttest. Theol., S. 565. 727. 737.

als Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an diese menschliche Person bestimmen läßt.

Eigenschaften eines Dinges nennen wir die in seinem Wesen begründeten Weisen seines Wirkens. Denn das Wirken, welches nicht im Wesen des Dinges begründet, sondern durch vorübergehende äußere Einwirkungen bedingt ist, begründet keine Eigenschaften. Und ebenso wenig können wir an Eigenschaften denken, welche sich auf das Wesen des Dinges abgesehen von seinem Wirken gründen. Denn das wäre etwas schlechthin Verborgenes, und zwar auch dem Dinge selbst Verborgenes. Nur als wirkendes kann das Ding sich seiner selbst bewußt sein. Die Substanz als solche ist qualitätenlos (ἄποιον), wie schon die alte Philosophie richtig gesehen hat. Ein weltliches Ding, ohne mögliche Wirkung auf andere weltliche Dinge gedacht, hätte schlechthin gar keine Eigenschaften und wäre demnach gleichbedeutend mit dem Nichts. Also von Eigenschaften eines Dinges kann man nur reden, wenn man dasselbe in Wechselwirkung mit anderem Sein denkt, und so, daß man diejenigen Weisen seines Wirkens, welche sich aus seinem Wesen selbst ergeben, seine Eigenschaften nennt.

Bei allen weltlichen Dingen nun, die uns entgegentreten, muß für unser Erkennen immer eine Differenz zwischen ihrem Wesen und den Eigenschaften, die wir ihnen beilegen, vorausgesetzt werden. Denn wir können ihr Wirken nur soweit beurteilen, wie uns ihre Eindrücke auf unsere eigene sinnliche Erkenntnis leiten, also nur subjektiv. Wir wissen wohl, daß was wir Farbe, Gestalt, Klang &c. der weltlichen Dinge nennen, nicht in dieser Weise als Wirkung von ihnen ausgeht, sondern nur uns so erscheint, vermöge der von den Dingen auf unser Auge, unseren Tastsinn und unser Ohr hervorgebrachten Eindrücke. Und weil wir uns außerstande fühlen, die Gesamtheit der möglichen Wirkungsweisen eines Dinges zu übersehen, müssen wir immer die Möglichkeit voraussetzen, daß es neben den Eigenschaften, die wir ihm beilegen, noch eine unbestimmte Menge von anderen Eigenschaften hat, in denen es uns erst völlig bekannt würde. Ja wenn wir uns nicht von der Wahrheit der rein idealistischen Weltanschauung überzeugen können, wie sie Lotze durchzuführen versucht, so werden wir auch in der Substantialität

der Dinge noch eine Differenz zwischen ihrem Wesen und ihren Eigenschaften annehmen müssen. Ein schlechthin undurchsichtiger Kern bleibt übrig, wenn wir sämtliche Eigenschaften aufgezählt haben, und dieser Kern ist das Gegebene, worauf das besondere Dasein der Dinge beruht.

An diesen Bedingungen nehmen natürlich auch die persönlichen Wesen teil, welche zugleich weltliche Einzelwesen sind. Für andere und auch für sie selbst kann immer nur ein Teil ihrer Eigenschaften erschlossen werden. Denn sie sind schlechthin unfähig, die gesamte Möglichkeit von Wechselverhältnissen zu übersehen, in welchen sie wirken könnten. Möglicherweise liegen also viele Eigenschaften in ihnen, welche noch nicht zur Erfahrung gekommen sind, aber hervortreten würden, wenn sich nur die Gelegenheit böte. Als körperliches Wesen und darum auch seinem Seelenleben nach, ist der Mensch weder anderen noch sich selbst nach der Gesamtheit seiner Eigenschaften offenbar, — und auch wenn er es wäre, könnte er doch davon keine gewisse Überzeugung haben. Also die „Eigenschaften, welche er kennt", können nicht als der vollkommene Ausdruck seines Wesens gelten. Ja auch wenn er sie sämtlich kennte, würde immer noch ein Rest bleiben, das ihm schlechthin Gegebene, die Substanz, an welcher er zu besonderem Dasein gelangt, und die als solche rein eigenschaftslos ist.

Aber wir sehen zugleich, daß dieses Verhältnis aufhört, wahr zu sein, je mehr wir von dem Wesen des Weltlichen absehen und auf das Wesen der Persönlichkeit Rücksicht nehmen. Wenn wir uns eine Persönlichkeit denken, ohne den Hintergrund der Substanz, aus welcher sie als eine einzelne hervorgeht [1]), und in Wechselbeziehung nicht zu einer unendlichen Zahl anderer Wesen, die ihr nur zum Teil bekannt sind und deshalb vielleicht noch andere Eigenschaften in ihr offenbar machen könnten, als die ihr bisher bekannten, sondern zu Wesen, die ihr schlechthin bekannt und durchsichtig wären, — so würde sich für diese Persönlichkeit ihr eigenes Wesen mit ihren Eigenschaften decken, d. h. sie würde sich selbst vollkommen offenbar, Licht, Wahrheit sein. Denn es

1) Also geistig, so daß der Organismus sich vollkommen durchsichtig wäre.

könnte in ihr kein Rest von nicht Wirkendem, rein Gegebenem, mehr übrig sein. Und die Gesamtheit ihrer Wirkungen, der möglichen und der wirklichen, würden ihr bekannt, und damit ihr volles eigenes Wesen ihr erschlossen sein. Wenn wir uns also die Persönlichkeit als rein geistig und die Welt als ihr schlechthin durchsichtig dächten, so würden sich für sie selbst ihre Eigenschaften und ihr Wesen decken. Und wenn sie ihre Selbsterkenntnis in Wahrheit mitteilte, so würde sie damit auch andern in ihren Eigenschaften ihr Wesen offenbaren [1]).

2. Darf man nun von hier aus den naheliegenden Schluß auf Gott machen? Das ist natürlich völlig unmöglich, wenn man in dem Gottesbegriffe des Heidentums gefangen bleibt, wie er in die christliche Kirche vor allem durch den Areopagisten eingeführt ist. Nach diesem ist Gott der schlechthin verborgene. Der eigentliche Kern seines Wesens ist die absolute Substanz, die als solche von allen wirklichen Eigenschaften entblößt ist, das schlechthin Eine und Einfache in dem Sinne, wie es sich von dem Begriffe des Nichts nicht wesentlich unterscheidet, der Abgrund der Gottheit. Dann sind Gottes „Eigenschaften" nur eine menschliche Form, Gott anzuschauen, welche durchaus unvollkommen bleiben muß. Das Wesen Gottes ruht dann hinter seinen Eigenschaften. Also eine Übertragung der „göttlichen Eigenschaften" auf eine menschliche Persönlichkeit würde dann die Gottheit derselben schlechterdings nicht verbürgen. Diese könnte nur durch eine „göttliche Substanz" sichergestellt werden, welche in hyperphysisch-physischer Art in der Persönlichkeit vorhanden wäre.

Nicht ohne Nachwirkung eines derartigen Gottesbegriffes ist auch die Ablehnung der objektiven Geltung der göttlichen Eigenschaften entstanden, welche von Schleiermacher ausgehend sich in der neueren Theologie Einfluß verschafft hat. Nach Schleiermacher bezeichnen die Eigenschaften nicht etwas Besonderes in Gott.

---

1) Wenn wir umgekehrt die kreatürliche Persönlichkeit aus allen Beziehungen zu wirklichem oder innerlich ihr angeeignetem Sein entnommen dächten, so würden gar keine Eigenschaften übrigbleiben. Denn eine Welt, sei es auch nur eine Gedankenwelt, können wir uns nicht selber bauen. Dann wären wir wesenlose Substanz, d. h. bloße Potenz, Anlage.

Denn Gott ist die der Erkenntnis unzugängliche überweltliche Welteinheit, welche nur als reines Wirken in der Welt verständlich wird. Vielmehr drücken die Eigenschaften Gottes nur etwas Besonderes in der Art des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühles aus. Übrigens würde auch von diesem Standpunkte aus die Verwendbarkeit der Lehre von den göttlichen Eigenschaften für die Gottheit Christi keineswegs, wie Schleiermacher meint, geleugnet werden müssen. Denn wo die Frömmigkeit sich in derselben Weise bestimmt fühlt, wie Gott gegenüber, da wird sie ja auch das Prädikat der Gottheit mit Recht anwenden. Denn wir wollen Christus nicht als einen verborgenen Gott erkennen, sondern als den, welcher *für uns* Gott ist.

Aber von dem im Christentume offenbarten Gottesbegriffe aus kommt diese ganze Schwierigkeit nicht in Betracht. Wenn wir Gott als die Persönlichkeit denken, welche allmächtig-allweise Liebe und als solche der Geist ist, und welche sich als „die Wahrheit" in der Gemeine so offenbart, wie sie sich selbst offenbar ist, dann müssen die Eigenschaften Gottes trotz ihrer menschlichen Namen objektive Wahrheit haben. Denn ein rein geistiges persönliches Wesen muß sich seiner in der Totalität seines Wirkens bewußt und sich als solches offenbar sein. Und für die Wirkungsweise des persönlichen geistigen Lebens hat der Mensch als persönlich-geistiges Wesen das zureichende Verständnis. Also für den christlichen Gottesglauben können die Eigenschaften Gottes nicht bloß subjektive Formen der Frömmigkeit sein, sondern sie müssen objektiv die Weise des göttlichen Wirkens ausdrücken. — Natürlich nicht so, daß wir in irgendeinem besonderen Wirken Gottes *eine* seiner Eigenschaften von den anderen getrennt dächten, so daß er etwa in dem *einen* Momente nur als der gütige, in dem anderen nur als der zürnende, in der *einen* Wirkung nur als der allmächtige, in der anderen nur als der weise wirkte. Sondern Gott wirkt, wo er die eine seiner Eigenschaften offenbart, immer zugleich in der Fülle aller seiner Eigenschaften. Nur offenbart sich gegenüber bestimmten Verhältnissen eine bestimmte Seite seines Wirkens als der von ihnen erforderte besondere Ausdruck seines gesamten Wesens. Wir vermögen also nur in der Gesamtheit der Eigenschaften Gottes die Totalität seines

Wirkens anzuschauen. Gott aber schaut diese Totalität in jeder seiner Wirkungen an. Das können wir ja auch in den menschlichen Persönlichkeiten beobachten, je mehr sie vergeistigt, d. h. in ihren Zwecken sich klar und in sich fest werden. Denn um so mehr wird in jeder ihrer Wirkungen die Gesamtheit der persönlichen Eigenschaften zum Ausdrucke kommen. Und doch wird man mit völligem Rechte sagen können, daß diese Eigenschaften objektive Wahrheit haben und wirklich in sich unterschiedene Wirkungsweisen darstellen, deren Einheit das persönliche Wirken selbst ist.

3. So ergiebt sich das Recht, von göttlichen Eigenschaften zu reden und zugleich die entscheidende Wichtigkeit derselben für die Lehre von der Gottheit Christi. Denn nicht die Persönlichkeit des einen Gottes als solche soll in Christus in die Form des menschlichen Lebens eingegangen oder mit demselben verbunden gedacht werden. Also nicht um das Ich Gottes, als das in sich ruhende bewußte Subjekt der göttlichen Eigenschaften, handelt es sich. Sondern um den Logos, um die Offenbarungswirkung Gottes. Gottes Wesen soll uns in Christus als auf uns bezogenes entgegentreten, so daß wir ihm die Frömmigkeit entgegentragen dürfen, welche der Gottheit gebührt. Gottes Wesen aber, als auf uns bezogenes, d. h. als wirkendes, ist in der Summe seiner Eigenschaften enthalten.

Denn wenn Gott Geist, also sich selbst offenbar ist, und wenn die Welt aus ihm ist, so daß alle Wirklichkeit und alle Möglichkeit aus ihm und in ihm sind, dann muß ihm selber die ganze Fülle seiner Eigenschaften erkennbar sein. Und wenn er reines Wirken ist, so muß alle Möglichkeit des Wirkens in ihm auch reales Wirken sein, ohne daß ein latenter Grund von bloß denkbarem Wirken zurückbliebe. Und wenn Gott nicht Welt ist, d. h. wenn er nicht eine ihm gegebene Substanz als den dunkeln Kern seines Wesens in sich trägt, sondern persönlicher Geist ist, dann kann zwischen seinem Wesen und seinem ihm selbst offenbaren Wirken keine Differenz sein. Und so gewiß auch dieses Wirken nur ihm selbst in seiner Fülle offenbar sein kann, also sich der metaphysischen Betrachtungsweise schlechthin verschließt, so gewiß kann es in seiner Offenbarung für solche Wesen erschlossen werden, welche an geistigem und persönlichem Leben teilnehmen.

Wo also die gesamte Fülle des göttlichen Wirkens, wie er selbst sie erkennt, sich uns menschlich offenbart, d. h. wo wir die göttlichen Eigenschaften in menschlichem Wirken auf uns bezogen sehen, da ist Gottes Wesen für uns gegenwärtig und wir nennen einen solchen Menschen als Offenbarung Gottes unseren Gott. So wird sich vonseiten der Lehre von Gott die Gottheit Christi als Mitteilung der göttlichen Eigenschaften bestimmen.

Und wir haben uns dabei streng an den vorher gegebenen Begriff der Eigenschaften zu halten. Es handelt sich um die in Gottes Wesen begründeten Weisen seines Wirkens. Wir fragen nicht, wie sich der eine persönliche Gott in seinem eigenen Dasein von der Welt unterscheidet. Denn wir haben in Christus Gott als den seinen Zweck an uns verwirklichenden, also als den in der Welt sich offenbarenden und wirkenden Gott, nicht als ein transcendentes verborgenes göttliches Leben zu betrachten. Und da wir in Christus das Wirken Gottes in einer innerweltlichen Persönlichkeit anschauen sollen, so ist von vornherein klar, daß die Gottheit Christi nicht in einer Weise gemeint sein kann, nach welcher sie für ein innerweltliches Wesen an sich unmöglich ist. Wir behaupten nicht, daß Gott Christus als einen von sich unterschiedenen Gott erkennt. Als von Gott unterschieden, ist er für Gott nur ein Mensch, der Vertreter seiner Gemeine. Göttlichen Wesens ist er für Gott nicht als von ihm unterschieden, sondern als seine Offenbarung, als der Träger seines Zweckes. Wir behaupten nur, daß er für uns, wenn wir ihn als aus Gott und in Gott denken, Gott ist. Also die Eigenschaften Gottes können Christus nur in der Weise mitgeteilt gedacht werden, wie das in Gottes überweltlichem Wesen begründete Wirken Gottes auf die Welt in dem Wirken einer an die Daseinsbedingungen der Welt gebundenen menschlichen Persönlichkeit überhaupt zum Ausdrucke kommen kann.

4. Gott wird uns im Reiche Gottes als die Liebe offenbar, welche ihr höchstes Ziel, die Gemeinschaft im vollkommenen Zweck, das Gute schlechthin, schöpferisch verwirklicht. Von diesem Glauben aus verstehen wir Gott a) als den in überweltlicher Weise die Welt setzenden und in ihr wirkenden, b) als den in diesem Wirken mit Vernunft und Freiheit schaltenden, c) als den in seinem

Wirken den eigenen höchsten Zweck festhaltenden und Gemeinschaft in ihm suchenden, d. h. den höchsten Zweck des Geschaffenen verwirklichenden. Nur aus der Erfahrung von der Liebe Gottes, wie sie uns im Reiche Gottes erschlossen ist, kann eine wirklich religiöse Überzeugung von Gott als dem schaffenden, erhaltenden und regierenden entstehen. In jener Erfahrung aber ist sie notwendig mit gesetzt als ihre elementare Grundlage oder Voraussetzung. So weiß der Christ freilich unmittelbar von den Eigenschaften Gottes, welche mit seiner heiligen Liebe zusammenhängen. Aber wie es angemessen ist, in der Dogmatik von der Schöpfung und Erhaltung aus durch die Regierung Gottes zu seinem Heilswerke fortzuschreiten, so wird die dogmatische Darstellung naturgemäß auch mit denjenigen göttlichen Eigenschaften zu beginnen haben, welche der elementaren Gotteserkenntnis angehören. Nur auf diese Weise kann man zum Ausdrucke bringen, daß diese Eigenschaften nicht neben den höheren stehen, sondern in ihnen mit reicherem Inhalte wiederkehren. Gott als der in überweltlicher Weise die Welt setzende ist allmächtig. Er ist aus sich selber und alles ist aus ihm. Er bedarf keiner außer ihm liegenden Mittel. Das ex nihilo fit nihil gilt von ihm nicht. Sondern abgesehen von ihm selber giebt es keine Voraussetzung des weltlichen Daseins. Es giebt keine Macht außer ihm. Alle weltliche Macht ist aus ihm. Er kann also niemals mit derselben konkurrierend und sie kreuzend gedacht werden, sondern immer nur so wirkend, daß sie ihm dienen muß. Die Allmacht Gottes ist nicht gleich der Summe aller weltlichen Potenzen, sondern verhält sich zu dieser Summe, wie zu jeder einzelnen von ihnen, als eine schlechthin andersartige Macht, in welcher alle weltliche Macht ruht.

In Gott können keine ruhenden Möglichkeiten des Wirkens gedacht werden. Sein ganzes Wesen ist im Wirken und sein Wirken nur der Ausdruck seines Wesens. Sein Wirken hat keine außer ihm liegenden Grenzen. Also so lange wir noch nicht Gottes eigene weise und vernünftige Zwecke in Betracht ziehen, gilt schlechthin, daß Gott alles vermag [1]). Und so lange die

---

1) Nicht alles, was er will. Denn die Allmacht schließt den Willen

Frömmigkeit noch keine anderen Eindrücke von Gott hat, bestimmt sie sich als das reine „Abhängigkeitsgefühl". Daraus aber folgt, daß die Allmacht für sich noch gar keine wirkliche Eigenschaft Gottes ist, sondern nur die elementare Grundlage einer solchen. — Die Allmacht Gottes kann vollkommen gut auch innerhalb der weltlichen Ordnungen und durch weltliche Mittel zum Ausdrucke kommen. Denn sonst müßte sie eine Macht nach Art der weltlichen Mächte sein und die Möglichkeit eines Widerspruchs gegen weltliche Mächte in sich tragen. Aber sie ist immer die keiner fremden Mittel bedürfende und von keinen fremden Grenzen bestimmte schöpferische Macht, die in sich selber ruht, — die schlechthin überweltliche, d. h. geistige Macht, welche unwiderstehlich und nicht in der Weise der Welt wirkend das schafft, was in ihr als Potenz gesetzt ist. Wenn sie in einem weltlichen Wesen vorhanden gedacht wird, so kann sie nicht außerhalb Gottes oder eventuell gegen ihn wirken, sondern nur aus Gott und in ihm. Allmächtig kann ein Mensch nur sein, indem sein persönliches Wirken mit dem Wirken Gottes eins ist. Dann aber ist er allmächtig.

Gott als der in überweltlicher Weise in der Welt wirkende ist e w i g [1]) und a l l g e g e n w ä r t i g. Mit der Ewigkeit Gottes soll nicht seinem persönlichen Dasein Anfang und Ende oder zeitliche Bestimmtheit abgesprochen werden. Denn dieses steht überhaupt in gar keinem Verhältnisse zur Zeit. Und wenn wir von Eigenschaften Gottes reden, sprechen wir nicht von Gottes Dasein sondern von seinem W i r k e n. Vielmehr behaupten wir damit, daß Gottes Wirken in der zeitlich bestimmten Welt seinerseits nicht zeitlich bestimmt ist, d. h. daß die aus Wechsel und Folge des Seins sich ergebende Veränderlichkeit des weltlich-zeitlichen Wirkens für Gott nicht vorhanden ist. Und ebenso wenig soll mit der Allgegenwart Gottes seinem persönlichen Dasein räumliche

---

noch gar nicht ein. Auch der Pantheismus kann von Allmacht Gottes reden.

1) Ich brauche das Wort e w i g hier in seinem gewöhnlichen dogmatischen Sinne. An sich würde ich den Ausdruck ü b e r z e i t l i c h vorziehen und das Wort e w i g mit a se gleichbedeutend gebrauchen, so daß es nicht zu den Eigenschaften Gottes gehören würde.

Begrenzung oder Zersplitterung abgesprochen werden. Denn Gott steht überhaupt in gar keinem Verhältnisse zum Raum. Er ist am wenigsten als eine einheitliche, allen Raum erfüllende Substanz zu denken, sondern er ist reiner Geist [1]). Vielmehr wollen wir dem Wirken Gottes in der räumlich bestimmten Welt die aus der Einzelheit und Äußerlichkeit des Seins sich ergebende Beschränkung und Vielfältigkeit absprechen. — Beide Eigenschaften sind eigentlich eine. Sie leugnen den weltlichen Charakter des göttlichen Wirkens, d. h. seine zeitlich-räumliche Bestimmtheit. Sie würden sich nach alttestamentlichem Sprachgebrauche als Heiligkeit Gottes zusammenfassen lassen. Da wir dieses Wort anders gebrauchen, so können wir nur von Gottes Überweltlichkeit reden. An sich haben diese beiden Eigenschaften, gleich der Allmacht, noch gar keinen wirklichen Inhalt. Sie sind nur die elementare Grundlage wirklicher göttlicher Eigenschaften.

Die Ewigkeit Gottes schließt keineswegs aus, daß das göttliche Wirken sich auch in der Zeit vollziehen kann. Denn sonst müßte die Ewigkeit mit der Zeit gleichartig sein, etwa wie eine unendliche Zeit, so daß beide zusammenstoßen und sich ausschließen könnten. Vielmehr sind beide durchaus ungleichartig. Die Ewigkeit ist nicht gleich der Summe aller Zeit, sondern verhält sich zu ihr wie zu jedem einzelnen Zeitmomente, also als eine schlechthin nicht zeitliche Form des Wirkens [2]). Wir erfahren Gottes ewiges Wirken nur als ein zeitlich sich entfaltendes. Die Zeit ist die Offenbarungsform der Ewigkeit, wie die weltlichen Mächte die Offenbarungen der Allmacht sind. Aber das ewige Wirken Gottes ist das in sich selbst ruhende und aus sich hervorgehende, das innerlich notwendige und unveränderliche, gegenüber dem zeitlich entstandenen, zufälligen und sich verändernden. Die Ewigkeit des göttlichen Wirkens ist am ersten in der Gesetzmäßigkeit an-

---

1) Daß ein weltliches Wesen nicht in dem Sinne Gott sein kann, daß es ein nicht weltliches Wesen wäre, versteht sich von selbst. Es kann sich, auch nach der Absicht der Kirchenlehre, nur darum handeln, daß es in der Form des weltlichen Seins und Wirkens das überweltliche Wirken bewährt und uns so die Offenbarung Gottes wird. — 2) Tausend Jahre vor Gott wie ein Tag, ein Tag wie tausend Jahre.

schaulich, wie seine Allmacht in der Lebensfülle der Welt. Sie kann einem Weltlichen nur zukommen, insofern es der Ausdruck des göttlichen Wirkens ist, also nicht, wenn man die Form seines Wirkens als weltliches Wesen ansieht. Ewig ist ein Mensch, wenn er, ob auch zeitlich wirkend, die Unveränderlichkeit und innere Notwendigkeit des göttlichen Wirkens persönlich zum Ausdruck bringt.

Die Allgegenwart Gottes schließt keineswegs aus, daß das göttliche Wirken sich auch im Raume vollziehe. Denn sonst müßten Allgegenwart und Raum irgendwie gleichartig sein, so daß beide zusammenstoßen und sich ausschließen könnten. Die Allgegenwart ist nicht gleich der Summe allen Raumes, sondern verhält sich zu ihr, wie zu jedem einzelnen Raumteile als ein schlechthin andersartiges [1]). Für uns kommt Gottes allgegenwärtiges Wirken immer nur im Raume zur Anschauung. Der Raum ist die Offenbarungsform der Allgegenwart. Aber das allgegenwärtige Wirken Gottes ist das schlechthin einheitliche und innerliche, gegenüber dem getrennten und äußerlichen Wirken des Weltlichen; es ist am ersten anschaulich in der Form des Weltzusammenhangs. Die Allgegenwart kann einem Weltlichen nur zukommen, insofern es der Ausdruck des göttlichen Wirkens ist, also nicht wenn man auf die Gestalt seines Wirkens als eines weltlichen Wesens sieht. Allgegenwärtig wirkt der Mensch, wenn er, ob auch räumlich wirkend, die Innerlichkeit und Einheitlichkeit des göttlichen Wirkens persönlich zur Anschauung bringt. Die Gedanken der lutherischen Christologie haben hier, wenn auch in ungenügender Form, ganz die richtige Absicht gezeigt, wenn sie behaupten, daß sehr wohl dasselbe menschliche Wesen räumlich und allgegenwärtig zugleich wirken könne, und wenn sie die omnipraesentia repletiva, d. h. die Vorstellung von einer Allgegenwart, die eine ins Maßlose ausgedehnte Räumlichkeit wäre, auf das entschiedenste verneinen.

5. Gott als der in seinem überweltlichen Wirken mit Vernunft und Freiheit schaltende ist allweise, allwissend, un-

1) Gott wirkt überall als der ganze Gott und doch fassen ihn Himmel und Erde nicht.

veränderlich. Das sind nicht drei neue Eigenschaften Gottes, sondern lediglich die eben beschriebenen, durch den Glauben an Gottes Vernünftigkeit und Freiheit näher bestimmt, also mit wirklichem Inhalte erfüllt. Es giebt nicht neben Gottes Allweisheit noch eine Allmacht Gottes, als ob er auch hervorrufen könnte, was seiner vernünftigen Freiheit nicht entspricht. Sondern seine Allmacht ist Allweisheit. Es giebt nicht neben der Allwissenheit und Unveränderlichkeit noch eine besondere Allgegenwart und Ewigkeit Gottes, als ob er irgendwo oder irgendwann auch als nicht vernünftiger und nicht freier wirken könnte. Sondern seine Allgegenwart und Ewigkeit sind Allwissenheit und Unveränderlichkeit. Aber auch in dieser Form sind diese Eigenschaften noch nicht die wirklichen Eigenschaften Gottes. Denn sein vernünftig-freies Wirken ist darin noch nicht nach seinen wirklichen Motiven und Zwecken verstanden. Also bilden auch diese Eigenschaften nur die Grundlage für die wahren Eigenschaften Gottes [1]).

Die Allmacht der vernünftigen und freien Persönlichkeit ist Allweisheit. Alles ist aus Gottes vernünftiger Freiheit und ruht schlechthin nur in ihr. Was er nach seiner Vernünftigkeit will, das vermag er. Dadurch wird die Allmacht Gottes nicht beschränkt, sondern sie wird erst in ihrem wahren Wesen erkannt. Denn zu vermögen, was man nicht als vernünftig erkennt oder nicht in freiem Entschlusse will, das heißt seiner selbst nicht mächtig sein, ist also Ohnmacht, nicht Allmacht. Der allmächtige Gott des Pantheismus ist ohnmächtig gegenüber dem allweisen Gott des Christentums. Gott bedarf keiner Mittel als der in seiner Vernünftigkeit und Freiheit ruhenden (Geist, Ideen, Wort). Sie sind es, aus denen er alles hervorruft. Alle weltlichen Mittel sind aus seiner Weisheit. Sie ist die Weltbaumeisterin, welche in der Naturordnung wie in der sittlichen Ordnung offenbar wird. Und Gottes vernünftige Freiheit hat keine Schranken ihres Wirkens. Alles Weltliche muß ihr zum Mittel werden, weil es aus ihr

---

1) Deshalb ist Gottes Allweisheit erst im Reiche Gottes verständlich und jede Theodicee, die von demselben absieht, muß notwendig mißglücken Röm. 11, 33 ff. 1 Kor. 1, 21 ff.; 2, 7.

hervorgeht. Wie die Welt aus Gott wird, so ist auch ihre Geschichte die Geschichte seines Wirkens. Das allweise Wirken Gottes ist nicht gleich der Summe weltlicher Mittel und Zwecke, sondern ihnen schlechthin ungleichartig und sie schlechthin setzend. Der Allweisheit Gottes gegenüber bestimmt sich das Abhängigkeitsgefühl als Demut und Vertrauen, aber es trägt noch nicht den wirklichen Charakter der christlichen Frömmigkeit. — Die Allweisheit vermag ganz wohl in weltlichen Mitteln und Zwecken zum Ausdruck zu kommen. Ja sie wird uns immer nur in dieser Form weltlicher Mittel und Zwecke offenbar. Aber sie wirkt in ihnen als die unwiderstehliche schöpferische Macht der in sich ruhenden Vernunft und Freiheit. So kann sie sich auch im menschlichen Wirken offenbaren, wenn die schöpferische Macht der Vernunft und Freiheit darin offenbar wird, d. h. wenn der Mensch sich in Freiheit den erkannten Zwecken Gottes zum Werkzeuge bietet und mit ihnen persönlich zusammenschließt.

Ewigkeit und Allgegenwart sind in einer vernünftigen Persönlichkeit Allwissenheit. Gott wirkt mit einer weder durch die Zeit veränderten noch durch den Raum beschränkten Vernünftigkeit. Weil sein Wirken ein innerlich notwendiges, in ihm selbst ruhendes, unveränderliches, — und ein durchaus innerliches und einheitliches ist, ist es ein ihm schlechthin vernünftig bewußtes und durchsichtiges. Es ist nichts Unbewußtes, ihm selbst Verborgenes in seinem Wirken. Die eigentliche Schwierigkeit dieser Eigenschaft scheint in der Frage zu liegen, wie sich Gott nach seinem eigenen persönlichen überweltlichen Dasein erkennend zu der Welt verhält, und wie sich insbesondere sein Wissen neben der menschlichen Freiheit aufrecht erhalten läßt. Aber diese Schwierigkeit ruht nur auf einem Mißverständnisse der Frage. In dieser Form ist sie überhaupt nicht zu beantworten. Denn ein Wesen, welches ohne Zeitlichkeit und Räumlichkeit, also auch im Erkennen von diesen Bedingungen gelöst gedacht wird, muß für unser an Zeit und Raum gebundenes Denken notwendig im Widerspruch mit der Zeitlichkeit des weltlichen Geschehens erscheinen. Aber es handelt sich überhaupt nur um eine Weise des Wirkens Gottes, und nur so kann diese Eigenschaft für uns in Betracht kommen. Denn daß ein weltlicher, also in Zeit und Raum lebender Mensch,

nicht in einer Zeit und Raum ausschließenden Weise zu erkennen vermag, versteht sich von selbst. Und ob ein metaphysisches göttliches Wesen neben seiner Menschheit in ihm gedacht wird, ist dafür ganz ohne Bedeutung. Denn die Persönlichkeit muß auf jeden Fall in das zeitlich-räumliche Dasein eingegangen gedacht werden. Wir haben es nur mit dem Wirken Gottes zu thun, in welchem er offenbar wird, in welchem er also auch in Christus allein offenbar werden kann. Die Eigenschaft der Allwissenheit bedeutet nur, daß Gottes Wirken für ihn schlechthin durchsichtig ist, und daß die Vernünftigkeit desselben durch keinerlei zeitliche und räumliche Bedingungen gehemmt oder beschränkt wird. Die Allwissenheit Gottes ist am ersten in der Form des vollkommenen Denkens anschaulich, in welchem die innere Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit der Dinge verstanden wird [1]). So kann sie ganz wohl innerhalb eines menschlich-weltlichen Bewußtseins zum Ausdruck kommen. Aber das allwissende Wirken Gottes ist immer das von dem Bewußtsein seiner in sich ruhenden Notwendigkeit, seiner unveränderlichen Innerlichkeit und Einheitlichkeit getragene, sich schlechthin durchsichtige und klare, schlechthin vernünftige und bewußte Wirken. Es kann nur so in einem Menschen vorhanden sein, daß er zum bewußten persönlichen Träger der die Welt hervorrufenden und regierenden Gedanken Gottes geworden ist, und in ihnen sich und seine Aufgabe an der Welt versteht (Geist Gottes).

Ewigkeit und Allgegenwart sind in einer freien Persönlichkeit Unveränderlichkeit. Gott wirkt mit einer weder durch die Zeit veränderten noch durch den Raum beschränkten Freiheit. Weil sein Wirken ein notwendiges, in ihm selbst ruhendes und ein durchaus innerliches und einheitliches ist, ist es ein durchaus beharrendes und freies. Es ist nichts von außen Bedingtes, Ungewolltes, Zufälliges und Veränderliches in seinem Wirken. Auch bei dieser Eigenschaft haben wir es nicht mit der Unveränderlichkeit der göttlichen Persönlichkeit zu thun, welche als überhaupt schlechthin überweltliche natürlich jeder Veränderung ent-

---

1) Die göttliche Ideenfülle, der κόσμος νοητός.

zogen ist. Denn in diesem Sinne unveränderlich kann ein in der Welt lebendes weltliches Wesen nicht sein, weil es mit dem Leben seines Leibes und seiner Seele in Zeit und Raum hineingestellt natürlich auch der weltlichen Wandelbarkeit an Leib und Seele unterliegt, vor allem dem Gesetze des Wachsens und Sichentwickelns rc. Vielmehr handelt es sich um die Unveränderlichkeit des Wollens, die im Wirken hervortritt. Sie ist uns am ersten in der Form des vollkommenen Charakters anschaulich [1]), welcher durch alle Veränderung der Zeiten und alle Zersplitterung des Raumes die Einheit der Zwecke unentwegt festhält. So ist sie durchaus nicht ungeeignet, in der Form des menschlich-weltlichen, also zeitlich und räumlich bestimmten Willens zum Ausdrucke zu kommen. Aber das unveränderliche Wollen Gottes ist immer das von der Einheit des überweltlichen Zweckes getragene und in diesem Zwecke über den Wandel der Zeit hinausgehobene. Der „unveränderliche" Mensch ist der vollkommene sittliche Charakter. Er kann es nur sein, wenn Gottes Zweck, als der überweltliche, sein beharrlicher Lebenszweck geworden ist. Denn alle weltlichen Zwecke unterliegen als solche dem Wechsel der Zeit. Unveränderlich kann nur der sein, welcher das Gute schlechthin zu seinem Lebenszwecke gemacht hat, und diesen Zweck in aller Succession und Veränderung der einzelnen Willensentschlüsse festhält.

6. Gott als die in ihrem vernünftigen und freien Wirken ihren eigenen höchsten Zweck festhaltende (heilige) Persönlichkeit ist gerecht und wahrhaftig, als der in diesem Zwecke Gemeinschaft suchende, also den Zweck der Kreatur verwirklichende (Liebe) ist er gütig und treu. Diese Eigenschaften stehen nicht neben den vorher behandelten, sondern es sind dieselben Eigenschaften, durch den Glauben an Gott als die heilige Liebe bestimmt, also jetzt erst mit dem wirklichen christlich-religiösen Inhalte erfüllt. Es giebt in Gott keine Allweisheit neben seiner Gerechtigkeit und Güte, als ob seine vernünftige Freiheit auch etwas anderes hervorrufen könnte, als was aus seiner heiligen Liebe hervorgeht. Und es giebt in Gott keine Allwissenheit und Un-

1) Die Konstanz der göttlichen Zwecke. (Sittliche Weltordnung.)

veränderlichkeit neben seiner Wahrhaftigkeit und Treue, als ob er irgendwo und irgendwann auch ein Bewußtsein und ein Wollen festhalten könnte, welches nicht das Bewußtsein und Wollen der heiligen Liebe wäre. Vielmehr seine Gerechtigkeit und Güte sind seine Allweisheit, und seine Wahrhaftigkeit und Treue seine Unveränderlichkeit und Allwissenheit. In diesen vier Eigenschaften ist uns das Wesen Gottes wirklich aufgeschlossen, und damit sind uns auch die theologischen Voraussetzungen der Gottheit Christi gegeben. Die Grenze dieser Lehre gegenüber dem Heidentum liegt in der Heiligkeit Gottes. Jede Vorstellung, welche ein Aufgeben des Selbstzweckes der göttlichen Persönlichkeit einschließen müßte, jedes Herabziehen Gottes in weltliche Zustände und Bedingungen, ist Heidentum und entspricht der heidnischen Vorstellung von Liebe und Heiligkeit, nach welcher ein orgiastisches Hingeben der Persönlichkeit an den Naturzweck als „Heiligen" für die Gottheit, und ein Naturwerden zur Gemeinschaft des weltlichen Zweckes mit dem Weltlichen als Liebe der Gottheit erscheint. Die biblische Religion kennt nur ein Hingeben des Natürlichen an die Zwecke der Persönlichkeit, und der weltlichen Persönlichkeit an den persönlichen Gotteszweck, an das Gute (heiligen). Und sie weiß nur von einer Gemeinschaft Gottes mit dem Weltlichen, um es in die Einheit des höchsten Zweckes aufzunehmen [1]).

Die Allweisheit (und damit Allmacht) Gottes, durch die Heiligkeit bestimmt, ist die Gerechtigkeit. Alles ist aus Gottes eigenem höchsten Zwecke und ruht schlechthin nur in ihm [2]). Er führt seinen höchsten Zweck mit allmächtiger Vernunft und Freiheit durch. Gottes höchster Zweck bedarf keiner außer ihm liegenden Mittel und kennt keine außer ihm liegenden Schranken. Er verwirklicht sich mit unwiderstehlicher Macht und schafft sich selber seine Mittel und Ordnungen. Und alles Weltliche muß ihm zum Mittel werden, weil es aus ihm gesetzt ist. Die Gerechtigkeit Gottes kommt uns zur Anschauung in der unwiderstehlichen

1) Erst gegenüber diesen Eigenschaften bestimmt sich das Abhängigkeitsgefühl christlich als kindliche Ehrfurcht und Liebe, Demut und Zuversicht. — 2) Finis ultimus Dei gloria, vgl. Alttest. Theol., S. 519. 520.

Macht der sittlichen Weltordnung [1]), auf welche hin die Welt geschaffen ist und gelenkt wird. Nur von dieser Auffassung des Wortes aus wird man seinem biblischen Sinne gerecht [2]), und versteht seine Anwendung bei Luther [3]). Die Gerechtigkeit Gottes ist keineswegs in erster Linie die nach Verdienst lohnende und strafende. Sondern sie ist zuerst positiv die Allweisheit (Allmacht) des göttlichen Zweckes. Darum offenbart sie sich in allen heiligen Ordnungen auf Erden, welche den Willen Gottes offenbaren. Darum thut sie sich kund in der Weltgeschichte, wenn dieselbe die sittliche Weltordnung zum Ausdrucke bringt. So kann, wer mit der sittlichen Weltordnung in seiner Gesinnung zusammenstimmt, also ein Glied des Bundes ist, trotz seiner menschlichen Sünde, sich auf die göttliche Gerechtigkeit verlassen, als auf seine Hilfe und seinen Schutz. Und Gott ist gerecht, indem er die Gläubigen gerecht macht, also die von ihm beabsichtigte Ordnung auf Erden verwirklicht. Gott ist gerecht als die Quelle der Sittlichkeit und als der die Weltgeschichte um der Verwirklichung der Sittlichkeit willen lenkende und um ihrer willen die Welt setzende. — Darin liegt dann natürlich, daß er als der Gerechte auch der Richter ist, d. h. daß er die Allmacht seines Zweckes auch da zur Geltung bringt, wo man sich demselben innerlich nicht fügen will. Diese Strafgerechtigkeit, welche nur da, aber auch überall da wirkt, wo der göttliche Zweck innerlich nicht aufgenommen wird, ist nur die eine Seite seiner Gerechtigkeit. Gott führt seinen Zweck als der allweise durch, also vernünftig und frei, d. h. mit der Absicht, ihn innerlich zu verwirklichen. Also ist das Gericht nur da denkbar, wo man sich dieser Absicht verschließt. — Die Gerechtigkeit Gottes kann auch in der Form weltlicher Mittel und Zwecke offenbar werden. Aber sie muß in ihnen wirken als die unwiderstehliche schöpferische Macht des in sich ruhenden höchsten göttlichen Zweckes, der sittlichen Weltordnung, — und als die nicht in der Weise weltlicher Mächte, sondern schlechthin geistig und überweltlich wirkende Macht. Sie kann sich in menschlichem Wirken offenbaren, wenn die schöpferische Macht der sittlichen

1) Subjektiv entspricht das Gewissen. — 2) Alttest. Theol., S. 503 ff. — 3) Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte a. a. O., S. 93 ff.

Weltordnung in demselben vernünftig und frei offenbar wird, d. h. wenn der Mensch sich und seinen persönlichen Zweck ganz an das Gute hingegeben hat, und so an der schöpferischen Macht des Guten persönlich Anteil gewinnt. Der Mensch, welcher uns Gott sein soll, muß uns eins sein mit der Offenbarung des Guten selbst, der sittlichen Weltordnung, und damit Anteil nehmend an der die Welt schaffenden und regierenden Macht dieser Weltordnung als des göttlichen Weltzweckes. In diesem Sinne allein, nicht in dem einer menschlichen Tugend, kann die Gerechtigkeit Christi als eins mit der Gerechtigkeit Gottes erscheinen. Als der Gerechte muß er auch der Richter sein gegenüber dem beharrenden Widerspruch gegen das Gute.

Die Allweisheit, durch die Liebe bestimmt, ist Güte [1]). Alles ist aus Gottes Liebe und ruht schlechthin nur in ihr. Gott führt den Liebeszweck mit allmächtiger Vernunft und Freiheit durch. Dieser Liebeszweck bedarf keiner außer Gott liegenden Mittel und kennt keine Schranken als die der göttlichen Vernünftigkeit. Er verwirklicht sich mit unwiderstehlicher Macht und schafft sich selbst seine Mittel und Ordnungen. Die Güte Gottes kommt uns zum Ausdruck in der unwiderstehlichen Macht des Lebens, welche sich zum höchsten, geistigen, seligen Leben in der Welt entfaltet, — und sich nicht nach Verdienst und Recht, sondern voraussetzungslos um ihrer selbst willen mitteilt. Da der Liebeszweck und der eigene Zweck in Gott eins sind, so sind auch seine Güte und Gerechtigkeit eins gegenüber denjenigen Gestaltungen, in welchen sein Zweck sich verwirklicht. Die Gemeine empfindet Gottes Gerechtigkeit und Güte einheitlich. Aber wo der göttliche Liebeszweck noch nicht verwirklicht werden kann, da gestaltet sich Gottes Güte als Gnade. Sein Liebeszweck verwirklicht sich auch durch die Unvollkommenheit der Geschöpfe hindurch. Seine Liebe ist stärker und weiser als die Selbstsucht der Welt. Auch die Sünde wird zum Stoff für den höchsten Liebeszweck. Die Gnade ist Gottes „die Unvollkommenheit innerlich überwindende Güte". Die Strafgerechtigkeit ist die gegenüber dem beharrenden Widerspruch den höchsten Zweck geltend machende

1) Liebesreichtum, Liebesmacht. Gott ist ζωή.

Gerechtigkeit. Die Gnade schafft die Seligkeit des sich bekehrenden Sünders, die Strafgerechtigkeit wahrt die Majestät der sittlichen Weltordnung gegen den festgehaltenen Widerspruch. Wo die Gnade ihr Werk verwirklicht, da hat die Strafgerechtigkeit keinen Platz und am wenigsten einen Rechtsanspruch auf Gericht oder Ersatz. — Die Güte Gottes kann auch in der Form weltlicher Mittel und Zwecke offenbar werden. Aber sie muß in ihnen als die unwiderstehlich schöpferische Macht der göttlichen Liebe und als die nicht weltlich, sondern überweltlich geistig wirkende Kraft wirken. In menschlichem Wirken kann sie offenbar werden, wenn die schöpferische Macht des göttlichen Lebenszweckes in demselben vernünftig und frei offenbar wird, d. h. wenn sich der Mensch mit seinem persönlichen Zwecke ganz an den Liebeswillen Gottes hingegeben hat und an der schöpferischen Macht der göttlichen Liebe teilnimmt, also wenn er das Gottesreich als seinen Lebenszweck verwirklicht. Der Mensch, welcher uns Gott sein soll, muß für uns mit der Offenbarung des Reiches Gottes eins sein und an der diesem Reiche als dem göttlichen Liebeszwecke innewohnenden weltschaffenden und regierenden Macht teilnehmen. In diesem Sinne allein, nicht in dem einer menschlichen Tugend, kann die Güte Christi als Offenbarung der Güte Gottes erscheinen. Als der gütige muß Christus auch der gnädige sein, d. h. der Sünderheiland.

7. Die Unveränderlichkeit und Allwissenheit (und damit die Ewigkeit und Allmacht) Gottes, durch seine Heiligkeit bestimmt, heißen Wahrhaftigkeit Gottes [1]). Die Vernünftigkeit und Freiheit, mit welchen Gott seinen höchsten Zweck wirkt, werden weder durch die Zeit verändert noch durch den Raum beschränkt. Sein höchster Zweck ist ihm stets vollkommen durchsichtig und wird unveränderlich festgehalten. Es kann weder durch ein außer Gott liegendes ein momentanes Aufgeben seiner Majestät hervorgebracht werden, wie die Naturreligion und die Kenotiker es für möglich halten. Noch kann eine Unklarheit über seinen höchsten Zweck, ein Wandel von Licht und Finsternis in ihm gedacht werden, so daß er etwa die Ordnungen der sittlichen und natürlichen

---

1) Ernst Gottes.

Welt in Schwäche und Nachgiebigkeit oder in launenhafter Willkür anders verstände als sonst, also übersähe. Diese Wahrhaftigkeit kann sehr wohl in dem Wandel der Zeit und den Schranken des Raumes verwirklicht gedacht werden. Nur muß sie sich darin als die ewige Klarheit und Beharrlichkeit des göttlichen Zweckes in allem Wechsel der weltlichen Zwecke offenbaren, als die in sich selbst beharrende göttliche Idee, welche sich in dem Wechsel des weltlichen Lebens verwirklicht. In menschlichem Leben kann sie hervortreten, wenn als der leitende Gedanke, welcher beharrlich in allem Wechsel der menschlichen Stimmungen und mit voller Klarheit bei aller denkbaren Mangelhaftigkeit des weltlichen Erkennens festgehalten wird, der völlig erkannte Zweck Gottes, das Gute schlechthin, erscheint. Der Mensch, welcher uns Gott sein soll, muß den göttlichen Zweck in völliger Durchsichtigkeit und als beharrliches, seinen Willen beherrschendes Motiv in sich tragen. Also nicht als menschliche Tugend der Wahrhaftigkeit, sondern als Beharren im göttlichen, völlig erkannten Zwecke, kann die Wahrhaftigkeit in Christus gleich der Wahrhaftigkeit Gottes sein. In der Wahrhaftigkeit Gottes liegt auch, daß er dem Widerspruche gegen seinen Zweck wirklich wissend und wollend widerspricht, d. h. der Zorn Gottes. Derselbe ist nur die eine Seite der göttlichen Wahrhaftigkeit, das konstante und bewußte Verneinen des Widerspruchs gegen den eigenen höchsten Zweck. Er kann also nur gegen das diesen Zweck Negierende, nicht gegen die Sünde, sofern sie ein unzureichendes Verwirklichen desselben ist, gerichtet sein. Als der wahrhaftige muß Christus den göttlichen Zorn, also den bewußten und beharrlichen Haß gegen das Böse, in sich tragen.

Die Unveränderlichkeit und Allwissenheit Gottes, durch die Liebe bestimmt, nennen wir Treue. Die Vernünftigkeit und Freiheit, mit welchen Gott seinen Liebeszweck wirkt, werden weder durch die Zeit verändert, noch durch den Raum beschränkt. Sein Liebeszweck ist ihm stets vollkommen durchsichtig und wird unveränderlich festgehalten; er kann ihn weder aufgeben, noch an ihm irre werden. Er trägt ihn als notwendigen Gedanken und als seine Persönlichkeit bestimmendes Wollen in sich. Diese Treue kann sehr wohl im Wandel der Zeit und in den Schranken des Raumes offenbar werden. Aber sie muß darin als die ewige

Klarheit und Beharrlichkeit des Zweckes der Liebe in allem Wechsel der weltlichen Zwecke hervortreten. In menschlichem Leben kann sie sich verwirklichen, wenn der göttliche Liebeszweck der leitende Gedanke des persönlichen Bewußtseins ist, welcher in allem Wechsel der Stimmungen und bei allen Schranken des menschlichen Erkennens beharrlich und mit voller Klarheit festgehalten wird. Der Mensch, welcher uns Gott sein soll, muß nicht bloß die menschliche Tugend der Treue offenbaren, sondern die göttliche Treue, d. h. das klare und beständige Festhalten an dem göttlichen Liebeszwecke als dem eigenen Zwecke. Da nun Gottes eigener Zweck und sein Liebeszweck eins sind, so sind auch die Wahrhaftigkeit und die Treue Gottes gegenüber denen, in welchen das Reich Gottes sich verwirklicht, eins [1]). Aber wo der göttliche Liebeszweck noch nicht verwirklicht werden kann, da gestaltet sich Gottes Treue als Langmut. Gott hält seinen Liebeszweck klar und beharrlich fest auch gegenüber der Unvollkommenheit der Geschöpfe. Seine Liebe ist unveränderlich. Die Langmut ist das Beharren der göttlichen Liebe gegenüber der dem Liebeszwecke Gottes noch nicht entsprechenden Kreatur. Der Zorn Gottes ist das Beharren der göttlichen Heiligkeit gegenüber der Sünde und den an ihr festhaltenden. Also wo die Langmut wirken kann, kann kein Zorn Gottes gedacht werden. Langmut und Gnade bezeichnen die Art des göttlichen Wirkens gegenüber den durch Sünde in das Gottesreich Eingehenden, Zorn und Strafgerechtigkeit das Wirken Gottes gegenüber den im Widerspruche gegen das Reich Gottes verharrenden. — Als der treue muß Christus auch der langmütige und geduldige sein, welcher den göttlichen Liebeszweck, der in ihm lebt, festhalten kann auch gegenüber der Thorheit und Sünde, so lange sie nur Lästern des Menschensohnes, nicht des heiligen Geistes ist.

8. So sind die Bedingungen und Schranken der Gottheit Christi näher dargelegt. Der eine persönliche Gott, wie er als der schlechthin überweltliche für sich ist, kann allerdings nicht zugleich innerweltlich, d. h. menschlich gedacht werden. Auch nicht, wenn man ihn neben einer menschlichen Natur zum Ausdrucke

1) כֶאֱבָן — אֱבֶת — *πιστις* — *ἀληθεια*.

kommend denkt. Denn er müßte doch immer in einer Persönlichkeit vorhanden sein, die wohl überweltlichen Wertes, aber ihrer Daseinsform nach weltlich ist. Aber das Interesse an der Gottheit Christi fordert auch keine solche Voraussetzung. Denn wir wollen in Christus nur die wahre und wesenhafte Offenbarung Gottes sehen, also Gott, wie er sich auf uns, und damit auf die Welt bezieht. Christus ist uns Gott als die Offenbarung des auf das Reich Gottes gerichteten schöpferisch-überweltlichen Gotteswillens und Gottesgedankens.

Diese seine Gottheit muß so gedacht werden, daß die Gerechtigkeit und Güte, die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes in ihm menschlich offenbar werden. Nicht so wie sie sich in anderen Gotteskindern als menschliche Tugenden zeigen. Sondern so wie sie in Gott sind, wie sie also Allweisheit, Allwissenheit und Unveränderlichkeit, und darum Allmacht, Ewigkeit und Allgegenwart in sich schließen und voraussetzen. So wie sie Eigenschaften des aus dem Wechsel der Zeit und aus der Beschränkung des Raumes enthobenen weltschaffenden und weltbeherrschenden vernünftigen Willens sind. Wenn diese Eigenschaften der Person Christi wirklich eignen, dann ist seine Wesensgleichheit (Homusie) mit dem einen Gott, der sein Vater ist, erwiesen. Dann ist er wohl aus diesem Vater und nichts ohne ihn. Aber er ist in der Gemeinschaft mit Gott und als seine Offenbarung schlechthin über alle weltlichen Maßstäbe erhoben, — und nicht aus dieser Welt [1]).

Eine Gottheit aus Gott und in Gott, das ist das Problem der Christologie. Wir haben also noch zu fragen, welche Bedingungen uns die christliche Gotteslehre für dieses Verhältnis bietet. Um seinetwillen ist die Trinitätslehre der Kirche ausgebildet. Und etwas, was in der gleichen Richtung liegt, wird sich ja unbedingt ergeben müssen. Denn wenn eine Persönlichkeit Gott sein soll aus Gott, Gott und doch nicht der eine persön-

---

1) Nach kirchlichem Ausdrucke: „er ist Gott, nicht nach seiner menschlichen, sondern nach seiner göttlichen Natur. Und die menschliche Natur kann immer nur als Offenbarerin der göttlichen göttliche Eigenschaften haben.“

liche Gott, — dann muß in Gott selbst eine Möglichkeit solcher „wesensgleichen Gottesoffenbarung" aufzuzeigen sein.

---

1) Die Eigenschaften Gottes, d. h. die in seinem Wesen begründeten Weisen seines Wirkens, haben objektive Bedeutung, ohne daß ihre Mehrheit die Einheit des persönlichen Wirkens in Gott unsicher machte. In den Eigenschaften ist Gottes Wesen als das auf die Welt wirkende vollkommen offenbar, weil Gott Geist und reines Wirken ist, und weil die Gesamtheit des außergöttlichen Seins aus ihm und ihm durchsichtig ist. 2) Gott als der in überweltlicher Weise die Welt setzende ist **allmächtig**, als der in überweltlicher Weise in der Welt wirkende **ewig** und **allgegenwärtig.** 3) Die Allmacht des vernünftig und frei wirkenden ist **Allweisheit** — die Ewigkeit und Allgegenwart des Vernünftigen **Allwissenheit** —, die Ewigkeit und Allgegenwart des Freien **Unveränderlichkeit.** 4) Die Allweisheit durch die Heiligkeit bestimmt ist **Gerechtigkeit,** durch die Liebe bestimmt, **Güte.** Allwissenheit und Unveränderlichkeit durch die Heiligkeit bestimmt sind **Wahrhaftigkeit,** durch die Liebe bestimmt **Treue.** Diese vier Eigenschaften, welche sich gegenüber der Nochnichtverwirklichung des Guten in der Welt als Gnade und Langmut, gegenüber der Verwerfung des Guten als Strafgerechtigkeit und Zorn bestimmen, enthalten den vollen Ausdruck des Wesens Gottes als des wirkenden. 5) Aber in ihnen wird Gott nur offenbar, sofern sie nicht mit den menschlichen Tugenden gleichen Namens verwechselt, sondern als göttliche, d. h. die Welt überweltlich setzende und leitende, und in dem Wechsel und der Mannigfaltigkeit der Welt beharrende und einheitlich wirkende gedacht werden. Sie können in weltlicher Erscheinung

offenbar werden. Aber nur, wenn ein weltliches Wesen sich in vollkommenem Verständnisse des göttlichen Liebeszweckes beharrlich zum Träger desselben macht, und so an der Allmacht dieses Zweckes Anteil gewinnt.

Kapitel XXVIII.

1. Die kirchliche Trinitätslehre will der dogmatische Ausdruck für die religiöse Thatsache sein, daß Gott in seinem Reiche als unser Vater uns in Christus als seinem Sohne und durch den Geist der Gemeine, als seinen Geist offenbar wird, daß wir also Gott als unsern Vater nur in seinem Sohne und Geiste haben. Diese religiöse Thatsache macht die Eigentümlichkeit der christlichen Frömmigkeit aus, und jede Abschwächung derselben, die dahin zielt, in Christus nur den historischen Träger der Lehre von Gott zu sehen, — oder den Gottessohn, in welchem die einzelnen in Sünde verflochtenen Glieder der Gemeine allein die Gewißheit der Wirklichkeit der Gemeine und darum ihres eigenen Heilsstandes haben, als ein bloßes Christusideal zu fassen, welches wie das Ideal des stoischen Weisen über der Gemeine schwebt, und auch mit Jesus sich nur vorübergehend berührt, muß als Verkümmerung der christlichen Glaubenserfahrung abgewiesen werden.

Aber gerade diese christliche Erfahrung zeigt uns zugleich das Unzureichende der kirchlichen Formulierung des Trinitätsdogma. Wir nennen Christus nach biblischem Sprachgebrauche den Sohn Gottes, als die geschichtliche menschliche Persönlichkeit, durch deren Lebensarbeit uns Gott zu unserem Vater geworden ist. Gewiß bezeichnet ihn dieser Ausdruck in seiner Einzigkeit gegenüber den Dienern am Gottesreiche, den Engeln und Propheten, sowie gegenüber den Gottessöhnen, welche erst durch ihn in diese Stellung

zu Gott gelangen und immer noch werdende Gotteskinder sind (Matth. 5, 45). Er bezeichnet ihn nach der Sprachweise des Alten Testamentes als den König des Gottesreiches, in welchem das Verhältnis der Gemeine zu Gott persönlichen Ausdruck findet [1]. Aber eine Stellung innerhalb des Gottesbegriffes giebt er ihm keineswegs. Und Gott der Vater, welcher Christus, wie den anderen Gotteskindern als ihr Vater gegenübersteht [2], ist nicht eine Person in der Gottheit, sondern der eine persönliche Gott, zu welchem Christus die Seinen in ein ausschließliches religiöses Verhältnis stellt und zu welchem er sie nach seinem eigenen Vorbilde beten lehrt [3]. Jesus hat die Einheit Gottes als den ersten Glaubenssatz ganz wie das Alte Testament gelehrt [4], — und zwar in einer Weise, welche gar keinen Zweifel darüber läßt, daß er sich selbst diesem einen Gott gegenüberstellt, nicht in ihn einschließt. Und auch nach den entwickelteren neutestamentlichen Lehrbegriffen ist dieser eine Gott der allein wahre, welcher auch Christi Herr und Haupt, sein Gott ist [5].

So ist es jedenfalls unrichtig, daß die Kirchenlehre seit Origenes und Tertullian den biblischen Begriff des Sohnes Gottes so verwendet hat, als ob mit diesem Namen eine Seinsform in Gott ausgedrückt werden sollte. Und es handelt sich dabei keineswegs bloß um einen ungenauen Ausdruck. Sondern man hat mit diesem Namen den dem geschichtlichen Gottessohne eignenden Begriff der Sonderpersönlichkeit in die Gottheit hineingetragen, wie das weder die Schrift noch die älteste Kirche beabsichtigt haben. Christus, der Sohn Gottes, ist für seine Gemeine göttlichen Wertes. Aber er kann nicht als ein ewig in Gott lebender gedacht werden, wenigstens nicht anders, als so wie auch die Idee der Welt, die in ihm als dem eigentlichen Gotteszwecke befaßt ist, ewig in Gott lebt.

Und auch abgesehen von diesem Namen folgt aus dem religiösen Verhältnisse Christi zu Gott als seinem Vater, daß wir die

1) Alttest. Theol. S. 274. 673. 299. — 2) Matth. 7, 21; 10, 32 f.; 11, 25 ff.; 12, 50; 15, 13; 16, 17. 27; 18, 10 ꝛc. — 3) Mark. 14, 36; 11, 25 f.; Matth. 5, 45 f. 16; 6, 1. 6. 8. 14 ff. 26. 32. — 4) Mark. 12, 29 ff.; 10, 18; 13, 32. — 5) Joh. 17, 3; 20, 17. 1 Kor. 11, 3. Hebr. 3, 2.

Gottheit, welche wir ihm beilegen, in keinem Falle so fassen dürfen, daß sie neben Gott dem Vater und im Unterschiede von ihm gedacht würde. Wer ihn sieht, sieht nicht „den Sohn", sondern den „Vater", d. h. den einen wahrhaftigen Gott. Gott unser Vater ist der eine, allein wahre, persönliche Gott, neben welchem keine Gottheit, geschweige denn eine göttliche Persönlichkeit gedacht werden darf. — Die Gottheit Christi kann nicht als in sich selbst ruhende und aus sich verständliche Gottheit in Frage kommen. Sie muß aus Gott sein, seine Offenbarung. Also ist eine „Subordination" der Gottheit Christi unter die Gottheit des Vaters die notwendige Bedingung der christlichen Frömmigkeit. Freilich nicht im arianischen Sinne. Denn wenn die Gottheit Christi überhaupt keine wesentliche Gottheit, sondern nur ein gesteigertes Menschliches, d. h. Weltliches wäre, so dürfte sie gar nicht als Gegenstand der Religion betrachtet werden, würde also keine Glaubensaussage mehr zulassen. Aber in dem Sinne der vorarianischen Kirchenlehrer. Die Gottheit, welche wir in Christus ehren, ist die aus dem Vater als dem allein wahren Gott hervorgehende, seine Selbstoffenbarung, — die deshalb nicht in sich selbst, gegenüber dem Vater, Aseität hat, sondern nur, wenn sie in der Einheit mit dem Vater gegenüber der Welt betrachtet wird. Denn in dieser Einheit betrachtet ist uns die in Christus sich offenbarende Gottheit natürlich mit in die Aseität des göttlichen Wesens eingeschlossen, welche dasselbe von allem Geschaffenen unterscheidet. Die Gottheit in Christus ist die Offenbarung Gottes (Logos). Mit ihr ist es vereinbar, daß Christus als der Sohn Gottes in derselben Weise von Gott unterschieden wird, wie die Gemeine, nämlich als Geschöpf, in welchem Gott sein ewiges Wesen zum Ausdrucke bringt, — und daß Christus selbst, wie er sich den Seinen gegenüber als den Träger der göttlichen Offenbarung weiß, so sich Gott gegenüber als ein frommes Glied der Menschheit ansieht.

Schon darum können wir die Gottheit in Christus nicht als eine für sich persönliche denken. Denn eine Persönlichkeit, welcher nicht Aseität zukommt, ist keine göttliche, sondern eine gewordene Persönlichkeit, gehört also der Welt an. Dagegen hat eine Offenbarung des einen Gottes, wenn sie auch als Offen-

barung nicht a se ist, doch ihre Aseität in der Persönlichkeit Gottes selbst, in welcher sie ruht. Und eine Persönlichkeit kann nicht als eine ewig aus einem anderen werdende gedacht werden. Denn sobald sie Bewußtsein und Willen für sich hat, ist sie geworden. Wenn sie aber als werdende gedacht wird, ist sie nicht göttliche Persönlichkeit, sondern sich entfaltende, d. h. weltliche. Also wenn wir die wesenhafte Gottheit in Christus festhalten und dieselbe doch aus dem einen persönlichen Gott hervorgehend denken wollen, müssen wir darauf verzichten, das Merkmal der Persönlichkeit des Gottessohnes Christus auf die in ihm uns offenbar werdende Gottheit zu übertragen. Die Trinitätslehre der Kirche hat ja ohne Zweifel, indem sie die drei Personen in der Einheit des göttlichen Wesens und als sich schlechthin durchdringende auffaßt, und indem sie bestreitet, daß es drei Götter und Herren, drei heilige und gute ꝛc. giebt, nach dem Richtigen gestrebt, wie sie auch ihre Bedenken über das Wort persona als Wiedergabe des genaueren ὑπόστασις nie unterdrückt hat. Aber gelungen ist es ihr nicht, dieser Gefahr wirklich zu entgehen. Gott aus Gott kann nicht eine Persönlichkeit sein, sondern nur ein Göttliches, welches in Gottes Persönlichkeit persönlich ist, und aus ihm als die Potenz neuen persönlichen Lebens hervorgeht. Eine Berufung auf die Unzulänglichkeit des menschlichen Denkens aber würde bei diesem Gegenstande ganz ungehörig sein. Denn die Trinitätslehre ist nur aus menschlichem Denken hervorgegangen, und schon ihre biblischen Grundlagen sind ohne Zweifel Bestandteile des zeitgenössischen Denkens, nicht reine Ergebnisse der neuen in Christus offenbar gewordenen Frömmigkeit. Was sich also in dieser Lehre als logisch unhaltbar ergiebt, das muß als verfehlte Denkarbeit, nicht als ein unnahbares Geheimnis angesehen werden. Nur die katholische Frömmigkeit kann den in Nicäa und Konstantinopel versammelten Vätern das Recht beilegen, abschließende und unantastbare dogmatische Aussagen über einen so schweren Punkt des Glaubens zu machen.

2. Die Aufgabe der christlichen Lehre von Gott kann nur die sein, nachzuweisen, wie der eine persönliche Gott, ohne daß er aufhört, seiner Gemeine und Christus selbst als ihr Gott gegenüberzustehen, doch wesenhaft in ihnen offenbar sein kann, so

daß wir in Christus Gott als den auf uns wirkenden verehren, und in dem die Gemeine tragenden Geiste uns von Gott selbst durchdrungen und über die Welt erhoben wissen. Denn die christliche Frömmigkeit weiß sich einzig und allein von diesem einen Gott als ihrem Vater bestimmt und abhängig. Zu ihm führt Christus sie, wie er selbst diesem Gott fromm gegenübergestanden hat. Vor ihm beugt sich die Gemeine. Und doch weiß sie sich berechtigt und verpflichtet, sich vor diesem Gott auch in Christus zu beugen. Und sie empfindet sein Wirken in der Macht, welche aus Christus stammend sie aus dem weltlichen Leben aussondert. Wäre nun Jesus ein mystischer Pantheist gewesen, oder könnten wir selbst unsere Frömmigkeit in die Gestalt des Pantheismus kleiden, so würde es keine Schwierigkeit machen, das in der Welt zum Bewußtsein strebende Leben Gottes in Christus und in dem Geiste seiner Gemeine zum bewußten Leben gekommen zu denken. Aber dann wäre es unmöglich, sich vor diesem göttlichen Leben als einem persönlich auf uns bezogenen in christlicher Demut zu beugen. Und wenn wir nur einzelne Wirkungen dieses Gottes in Christus und in der Kirche anzunehmen Grund hätten, so wäre es ebenfalls leicht, den einen persönlichen Gott, welcher ja überall wirkt, hier in einer besonderen Weise wirkend zu denken. Aber dann sänke uns Christus zum Propheten herab und dürfte von uns nicht religiös angesehen werden, — und die Gemeine hätte nicht die Gewißheit, die Gemeine des vollkommenen Gotteszwecks, also der absoluten Religion zu sein.

Und indem der christliche Glaube das in Christus verwirklichte Gottesreich als den Zweck Gottes selbst, also als die ewige ideale Grundlage und Bedingung der Weltschöpfung und Weltregierung ansieht, muß er die Gottheit Christi und des Geistes der Gemeine notwendig über den Charakter einer bloß vorübergehenden geschichtlichen Offenbarung des einen Gottes hinausheben. Christus erscheint als der Zweck der Welt [1]), und darum als ihre ideale Bedingung, als das in Gottes zwecksetzendem Willen

1) Die wir in der Dogmatik stets geozentrisch anzusehen haben. Die objektive Berechtigung dazu liegt in der Einheit des Gotteszweckes (Reiches Gottes) und in der Einheit des geistigen Lebens in der Welt (der Vernunft.)

der Welt vorausgehende und sie hervorrufende. Also die Offenbarung Gottes in ihm erscheint als die ewige, jeder zeitlichen Offenbarung vorausgehende und sie bedingende, als die Offenbarung Gottes schlechthin. Und ebenso erscheint die Gemeine als das Weltziel, also der Geist in ihr als die ewige Gotteskraft, aus welcher die Welt zu verstehen ist. So werden wir zu der Aufgabe geführt, in dem einen persönlichen Gott von Ewigkeit die Entfaltung seines Wesens vorauszusetzen, welche wir geschichtlich in Christus und in dem Geiste der Gemeine verehren, und aus welcher die Welt und ihr selbständiges Leben zu verstehen sind. Gott kann weder deistisch vorgestellt werden, als das für die Welt verschlossene persönliche Leben, welches nur Kraftäußerungen gegenüber der Welt zuläßt — noch dualistisch als der seiner Weltoffenbarung als einem Fremden gegenüberstehende und innerlich von ihr getrennte —, noch pantheistisch als der nur in seiner Weltoffenbarung wesenhaft vorhandene, — noch naturalistisch als der in ihr aufgegangene. Gott ist in der Welt wahrhaft und wesenhaft offenbar, aber nur wenn wir die Welt aus dem Gesichtspunkte des Gottesreiches, also in Christus und dem heiligen Geiste verstehen. Und er bleibt dennoch der überweltliche Gott, vor welchem sich die Welt zu beugen hat, und mit der Welt Christus und die Gemeine. Und er ist in beiden Formen der eine, in sich selbst bewußte und freie, der Geist.

3. Gott als der persönliche trägt von Ewigkeit die Offenbarung seines Wesens in sich; denn er ist die Liebe. Ewig sind in ihm die im Reiche Gottes, als der vollkommenen sittlichen Gemeinschaft, sich offenbarenden Motive und Kräfte. Ewig ist in ihm der Offenbarungswille, der von diesen Motiven und Kräften erfüllt ist und sie zu lebendig wirkenden macht. Nicht erst durch die Welt hervorgerufen sind beide, sondern sie sind der Grund und die Bedingung der Welt. Nicht durch die Welt bestimmt und begrenzt, sondern die Welt bestimmend und begrenzend. Nicht um der Welt willen sind sie in Gott, sondern die Welt ist um ihretwillen aus Gott. Und beide sind nicht etwa ein Teil Gottes, ein Stück seines Wesens. Gott ist Geist und nicht Substanz. Er ist selbst der persönliche Liebeswille, welcher die Welt hervorruft. Es ist in ihm nicht ein dunkler Rest, der nicht als Wille, oder

nicht als bewußte Kraft, als Motiv und Zweck aufgeschlossen wäre. Also ist Gott in seinen Motiven und Kräften, sowie in seinem Offenbarungswillen ganz vorhanden. Er ist ganz in ihnen, so wie er sich seiner bewußt ist und sich selber will. Und darum sind sie nicht in der Weise weltlicher Kräfte ungewollte Triebe und unverstandenes Wollen, — sondern die Motive und Kräfte sind frei und sich selber klar, der Offenbarungswille ist persönlich und sich selber durchsichtig. Wir nennen nach biblischem Sprachgebrauche die Motive und Kräfte in Gott seinen Geist, den Offenbarungswillen sein Wort.

Wenn uns die Motive und Kräfte, welche Gottes eigenen Willen erfüllen, in dem Prinzip der Gemeine Christi verwirklicht sind, so glauben wir, daß die Gemeine den Geist Gottes selbst in sich trägt. Wenn wir gewiß sind, daß diese Motive und Kräfte uns aus Christus und seinem Lebenswerke schöpferisch entgegentreten, so ist uns in Christus der ewige Offenbarungswille Gottes gegeben, und Christus wie er in seinem Lebenswerke bestimmend auf uns wirkt, ist uns der menschliche Träger dieses Offenbarungswillens, d. h. das Fleisch gewordene Wort Gottes.

Daraus ergeben sich bedeutsame Folgerungen: a) Die Gottheit Christi kann nur im Zusammenhange mit der Gottheit der Gemeine, also aus dem heiligen Geiste, verstanden werden. Denn der Offenbarungswille Gottes kann in einem Menschen nur vorhanden sein, wenn die Motive und Kräfte Gottes ihn erfüllen. Also nur weil dasselbe Prinzip, welches in der Gemeine lebt, auch in Christus wirkt, und weil, was das Leben Christi bestimmt, sich auch in der Gemeine offenbart, kann uns Christus Gott sein. b) Sie kann nur aus den schöpferischen Wirkungen des Geistes Gottes erklärt werden. Denn nur wenn Gottes Kräfte und Motive einen Menschen so erfüllen, daß sie sein ganzes Personleben bedingen und bestimmen, kann er der Träger des Offenbarungswillens Gottes sein. Nur der Geist, welcher, das geschaffene Leben mit göttlichem Inhalte erfüllend, es Gott zueignet, d. h. heiligt, kann das Leben Christi erklären. c) Der Geist muß seinerseits aus dem Worte verstanden werden. Denn wenn die Kräfte und Motive in Gott nicht aus seinem Offenbarungswillen hervorgingen, so müßten sie unpersönliche, ungewollte, Gott beherrschende sein.

Dann wäre Gott nicht persönliche Liebe, sondern Liebe im Sinne des Naturtriebes [1]). d) Der Geist der Gemeine muß der Geist Christi sein. Denn die göttlichen Motive und Kräfte sind doch nur durch das Lebenswerk Christi in der Menschheit wirkende Motive und Kräfte geworden, gehen also aus demselben als dem Fleisch gewordenen Worte, d. h. dem geschichtlich verwirklichten Offenbarungswillen Gottes, hervor. Nur in diesem Zusammenhange und in dieser Wechselwirkung kommt die Gottheit Christi der Gemeine zum Bewußtsein. Ohne dieselbe wäre sie ein rein theoretischer, unfruchtbarer Lehrsatz. Nur wenn Christus als mit seinem Vater im Geiste eins aufgefaßt wird, kann er mehr sein als ein λεγόμενος θεός, welchem nur götzendienerische Anbetung gezollt werden könnte, — und wird doch nicht zu einem zweiten Gott neben Gott.

4. So denken wir Gottes Wort und Geist als ewig in seiner Persönlichkeit ruhend, und ihm wesensgleich als den Ausdruck seines ganzen persönlichen Wesens. Sie nehmen in ihm an seiner Aseitas teil, denn sie sind aus den ewigen Tiefen der Gottheit. Aber sie haben nicht eine Aseitas ihm gegenüber. Sie nehmen an seiner Persönlichkeit teil; denn sie sind ja in ihm schlechthin persönlich bewußt und frei, nicht ein blindes Wollen oder ein unfreies Bewußtsein. Aber sie sind nicht Persönlichkeiten in ihm oder neben ihm. Und Gott der Vater steht nicht als dritte „Hypostase" neben ihnen. Sondern Gott der Vater ist der eine persönliche Gott, in dem und aus dem sie sind [2]), und der selbst nur mit ihnen und durch sie ist. Sie sind nicht identisch mit ihm. Denn Gott geht nicht in seinem Offenbarungswillen auf, sondern bewahrt sich selbst als die persönliche Quelle seines Offenbarungswillens. Sie sind nicht Teile von ihm. Denn in ihnen will und weiß Gott sein ganzes persönliches Wesen. Sie sind ihm wesensgleich; denn in ihnen hat er sich selbst. Er ist nicht ohne sie Gott, und sie sind nur aus ihm. So sind sie nicht außer ihm und neben ihm, nicht kleiner oder größer, nicht später oder früher.

---

1) Das filioque der Abendländer. — 2) Ewig gezeugt und hervorgehend.

Sie sind nicht identisch mit einander. Denn an sich ist der Offenbarungswille Gottes mit den Motiven und Kräften des göttlichen Lebens noch nicht gegeben, und diese nicht in jenem enthalten. Aber sie sind nur in einander und durch einander. Denn Kräfte und Motive, welche nicht von dem Offenbarungswillen getragen würden, wären unfreie, weltartige. Und ein Offenbarungswille, welcher nicht von diesen Kräften und Motiven erfüllt wäre, wäre blind und willkürlich, also nicht Gottes Wille. Der Geist ist aus dem Logos, der Logos nur im Geiste. Und beide nur in Gott bewußt und frei, also persönlich. Und Gott ist nur in ihnen und durch sie Gott der Vater, welchen die Gemeine in Christo anbetet, der erschlossene Gott, welchem die religiöse Hingebung und Verehrung sowie die Liebe und Zuversicht der Gemeine gebühren, und dessen Begriff Deismus wie Dualismus ausschließt. Sie sind es, aus denen allein die Welt zu verstehen ist. Denn nur als aus einem ewigen Offenbarungswillen Gottes stammend und mit Gottes ewigen Motiven und Kräften erfüllt, hat sie die Möglichkeit eines wahren Seins. Und wiederum eine Welt, die aus ihnen verständlich ist, kann nur die auf das Gottesreich und auf Christus hin angelegte sein, also die Welt, die um der sittlichen Ordnung, um des Guten willen, und deren innere Geschichte die Geschichte des werdenden Gottesreiches ist.

5. Wenn wir von der Gottheit Christi reden, so meinen wir also nicht, daß Gottes Persönlichkeit sich selbst in die Form des weltlichen Daseins eingeschlossen habe, sondern daß sein ewiger Offenbarungswille, aus welchem die Welt geworden ist, uns in dieser menschlichen Persönlichkeit entgegentritt und unsere religiöse Verehrung fordert. Wo dieser Offenbarungswille verwirklicht ist, da will und weiß der eine persönliche Gott sich wesenhaft gegenwärtig, nicht teilweise, sondern seinem ganzen Wesen nach, nicht in einzelnen Kräften, sondern in der ganzen persönlichen Macht seines Lebens. Da beugen wir uns nach seinem Willen vor ihm, indem wir uns vor dem Inhalte der menschlichen Persönlichkeit beugen. Die Erscheinung des göttlichen Offenbarungswillens in den Formen des weltlichen Daseins, d. h. als Offenbarungswille einer menschlichen Persönlichkeit, — also die Fleischwerdung des

Wortes Gottes, ist der theologische Ausdruck für die göttliche Würde der Person des Heilandes. Und dieses Ergebnis schließt sich unmittelbar an das des vorigen Kapitels an. Denn der Offenbarungswille des im Reiche Gottes uns erschlossenen Gottes ist eins mit der Gerechtigkeit, Gütigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue, welche Allmacht, Ewigkeit und Allgegenwart, oder persönlich bestimmt, Allweisheit, Allwissenheit und Unveränderlichkeit in sich tragen. Die communicatio idiomatum, nicht die Mitteilung einer verborgenen Substanz, erklärt die Fleischwerdung des Logos.

In diesen Aussagen ist das enthalten, was als die Wahrheit der kirchlichen Lehre von der Präexistenz Christi bezeichnet werden kann. Denn mit dieser Lehre soll ja zunächst nicht von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi ein vorzeitliches Dasein behauptet werden. Wo das geschieht, wie in manchen Sätzen der lutherischen Christologie, wenn die Empfängnis Christi schon als eine Erniedrigung des Gottmenschen gedacht wird, da liegen ganz andere, ihrem wesentlichen Inhalte nach völlig richtige Gedanken vor. Da erscheint ganz im Sinne des Neuen Testamentes das Reich Gottes als der ewige göttliche Zweckgedanke, durch den und um dessentwillen die Welt ward. Und darum erscheint auch der König und die Bedingung dieses Reiches, Christus, als der oberste in Gott ruhende Zweckgedanke, der in Gott der erste ist, vor der Welt, also ewig. Aber in diesem Sinn kann Christus nur als ein in Gott ruhender ewiger Gedanke präexistent gedacht werden. Für Gott ist er eine Wirklichkeit und deshalb wie alle Gottesgedanken ein realer Gedanke. Aber vonseiten der weltlichen Wirklichkeit aus muß er als noch nicht verwirklicht gedacht werden, als eine Idee, welche ihrer Erfüllung harrt und ihr entgegenreift in der Geschichte der Offenbarung. Eine solche Präexistenz Christi in Gott kann von niemandem geleugnet werden, der Gott als zwecksetzend denkt, der also den Gedanken des Guten für die Quelle des Weltgedankens hält, und der in Christus das Gute selbst verwirklicht sieht. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man sagen, daß Christus, der Mensch, der durch die Geschichte hindurch kommende, die Weltbedingung und darum der (ideale) Weltschöpfer ist, daß er vor

Abraham und Adam ist, weil alle zeitliche Entfaltung der göttlichen Offenbarung für Gott aus ihrem Ziele, dem Christus, fließt. Adam ist in Christus geschaut und geschaffen. Ohne Christus wäre kein Adam uud Abraham. Das ist vom Gesichtspunkte der göttlichen Zweckgedanken aus ebenso wahr, wie es vom Gesichtspunkte menschlich-zeitlicher Weltanschauung aus wahr ist, daß ohne Adam und Abraham Christus nicht wäre, und daß er erst geworden ist, als das Kind Mariens geboren ward.

Aber die kirchliche Lehre von der Präexistenz Christi will ja nur die ewige Realität des in Christus menschlich verwirklichten Offenbarungswillens in Gott behaupten. Und an sich ist diese Behauptung ebenso notwendig wie selbstverständlich. Der Offenbarungswille, dessen Inhalt das Gute schlechthin ist, ist in Gott ewig, weil Gott die Liebe ist. Nicht erst der Welt gegenüber ist er entstanden, sondern die Welt ist aus ihm entstanden. Nicht um der Welt willen ist er vorhanden, sondern die Welt ist um seinetwillen vorhanden. Gott ist nicht ohne ihn der Gott, welchen wir als unsern Vater in Christus verehren. Und er ist eins mit diesem Gott, der in ihm sein ganzes Wesen will und weiß. So wird der christliche Glaube, wenn er die Gottheit Christi lehrt, zuversichtlich behaupten, daß, was uns in dieser menschlichen Persönlichkeit entgegentritt, was uns berechtigt, sie Gott zu nennen und uns religiös vor ihr zu beugen, derselbe Offenbarungsgedanke Gottes ist, welcher ewig in Gott ruht und seines Wesens ist, aus welchem die Welt geworden ist und welcher sie offenbarend auf ihr Ziel, das Reich Gottes in Christus, hinführt.

6. Um so entschiedener aber muß vom Standpunkte der christlichen Gotteslehre aus die nähere Ausprägung abgewiesen werden, in welcher dieser Glaube an die Präexistenz des Logos, d. h. an den ewigen Wert der Person Christi in Gott, sich thatsächlich in der Kirchenlehre uns darbietet. Sie denkt den göttlichen Logos wie ein übersinnliches Einzelwesen, welches von Ewigkeit her bewußte und freie persönliche Sonderexistenz in Gott hat und uns in Christus wieder als bewußte und freie mit menschlicher Natur ausgestattete göttliche Persönlichkeit entgegentritt. Gewiß kann man einige neutestamentliche Stellen anführen, um zu be-

weisen, daß sich den Schriftstellern der Apostelzeit, soweit sie von hellenistischem Denken berührt waren, der Glaube an die ewige Bedeutung Christi, in der Form einer solchen Vorstellung dargestellt hat. Gegenüber Stellen wie 1 Kor. 10 oder Joh. 1 ist das schwerlich zu bestreiten. Aber man darf nicht vergessen, daß sich für die Weltanschauung dieser Männer alle geistigen Mächte, alles, was wir schaffende und wirkende Ideen nennen, unter dem Bilde von persönlich wirkenden Wesen darstellte, und daß die wesenhafte Wirklichkeit solcher Mächte und die Persönlichkeit derselben für den Gesichtskreis jener Zeiten überhaupt nicht klar geschieden waren. Ebenso, daß es den Schriftstellern des Neuen Testamentes auf diese Vorstellung als solche durchaus nicht ankam, sondern auf den Glauben, daß wir in Christus dem verwirklichten ewigen Gotteswillen gegenüberstehen, aus welchem die Welt geworden ist. Endlich, daß die hierher gehörigen Aussagen den terminus ad quem der christlichen Lehre, nicht ihren festen Ausgangsboden bezeichnen. Es kann kein unvernünftigeres Verfahren geben, als wenn man die Weltanschauung jener Zeiten sonst aufgiebt und zwischen schaffenden geistigen Ideen oder Kräften und geistigen Persönlichkeiten überall deutlich unterscheidet, — aber für den Logos und den Geist Gottes die antike Vorstellungsform beibehält, wodurch sich natürlich die Anschauung von denselben innerhalb der nüchtern gewordenen sonstigen Weltanschauung völlig unverständlich und unbegründet abhebt.

Vor allem müssen wir betonen, daß diese sogen. persönliche Präexistenz des Logos nirgends einem Bedürfnisse des Glaubens entspricht, nirgends aus einer christlichen Erfahrung hervorgeht, und nirgends aus dem wirklichen Werte Christi für uns abzuleiten ist. Daß wir in Christus dem ewigen auf uns gerichteten Offenbarungswillen Gottes gegenüberstehen, das ist die Bedingung seiner religiösen Verehrung, und das ergiebt sich, sobald wir in dem von ihm auf Erden geschaffenen Reiche des Guten Gottes höchsten eigenen Zweck erklären, also an die Vollkommenheit des Christentums glauben. Aber dieser Offenbarungswille hat für uns nur als der Wille des einen persönlichen Gottes religiöse Bedeutung. Was er für sich selbst etwa sein möchte, und wie weit man ihm eine Selbständigkeit Gott

gegenüber zuschreiben könnte, das zu ermitteln, kann sich die christliche Frömmigkeit schlechthin nicht getrieben fühlen; denn sie würde dadurch weder Gott, so wie er für uns ist, näher erkennen, noch den Wert Christi für uns deutlicher verstehen. Nur metaphysische Neugier könnte sich versucht fühlen, in das Geheimnis des innergöttlichen Lebens einzudringen. Und die Frömmigkeit müßte ja auch durchaus daran verzweifeln, hier irgendwelche für sie gültige Ergebnisse zu finden. Denn sie hat es nur mit dem zu thun, was sich irgendwie religiös erleben läßt. Von Gott kann sie nur reden, so wie er sich ihr erschließt und auf sie wirkt. Jede Erfahrung läßt uns im Stiche, wo wir über diese Grenze hinausgehen. Es bleiben kahle metaphysische Sätze übrig, welche wie erratische Blöcke in dem Felde der Glaubenslehre liegen und den Zusammenhang derselben, sowie ihre fruchtbare Bearbeitung hindern. Schon aus diesem Grunde würde die Lehre in ihrer überlieferten Form, auch wenn sie an sich richtig wäre, aus der Dogmatik zu entlassen sein.

Aber sie widerspricht auch geradezu dem wirklich im Christentum religiös erschlossenen Gottesbegriffe. Der Offenbarungswille Gottes, welcher uns in Christus entgegentritt, wird von uns natürlich als ein persönlicher empfunden. Nicht wie ein blinder Trieb, nicht wie eine Macht ohne Zwecke tritt er uns entgegen, sondern als bewußter und zwecksetzender Wille Gottes; denn er ist ja der Wille des Guten, aus welchem und auf welchen hin die Welt geworden ist. Wenn wir also diesen Offenbarungswillen in Gott denken, so ist er uns der persönliche Wille des persönlichen Gottes und sein gesamtes Wirken ist uns ein bewußtes und freies, also ein persönliches, mögen wir es als schaffendes oder als offenbarendes in Betracht ziehen. Er ist in Gott persönlich, und Gott ist persönlich nur in ihm und mit ihm. Und wenn die konkrete Sprache der Bibel das Wirken dieses Offenbarungswillens schildert, so kann sie es nach ihrer ganzen Ausdrucksweise nicht anders, als indem sie ein persönliches Wirken beschreibt, welches das eigene persönliche Wirken Gottes, aber ebensowohl, als von ihm gewolltes, ihm gegenständlich ist (πρός).

Aber sobald wir diesen Offenbarungswillen im Unterschiede von Gott, unserem Vater, zu denken versuchen wollten, müßten

wir entweder die Grundlagen der christlichen Erfahrung aufgeben oder auf den Gedanken einer Persönlichkeit des Logos schlechthin verzichten. Denn entweder hört dieser persönliche Offenbarungswille dann auf, der Wille Gottes unseres Vaters zu sein, und wird zum Willen einer, zwar mit diesem Gott wesenhaft verbundenen, aber mit eigenem Willen und Bewußtsein ausgestatteten Persönlichkeit. Dann vermögen wir wohl festzuhalten, daß dieser Wille dem Inhalte nach derselbe ist, wie in Gott unserm Vater. Denn die drei Personen in Gott sollen ja wesenhaft eins sein. Aber er ist nicht mehr der auf uns sich beziehende Wille dieses Gottes. Also gerade das, worauf der ganze Nachdruck der Lehre ruht, wird verdunkelt. Oder wir halten es fest, daß dieser Offenbarungswille der persönliche Wille Gottes unseres Vaters ist. Dann aber kann ihn nicht eine besondere Persönlichkeit tragen, sondern nur die *eine* Persönlichkeit dieses Gottes, und abgesehen von ihr ist er nicht persönlich. Und er kann nicht wie eine Substanz von ihm ausgehen, sondern nur wie der mit Ideen (Geist) erfüllte freie Wille der Persönlichkeit. Daß nur diese letztere Möglichkeit der christlichen Glaubenserfahrung entspricht, bedarf keines weiteren Beweises.

7. Dann aber erscheint die Präexistenz des Logos und ihr Verhältnis zu der geschichtlichen Persönlichkeit Christi in ganz anderem Lichte, als in der Kirchenlehre. Der Offenbarungswille einer Persönlichkeit, so lange er noch nicht in einer anderen zum Offenbarungswillen geworden ist, wirkt nur *an* der Außenwelt aus der Kraft dieser Persönlichkeit. Bis zu Christus also wirkt der Logos *an* der Welt und *an* den Menschen. Aber vollen Ausdruck gewinnt das persönliche Wollen nur, wo es zu *persönlichem* Wollen in andern wird. Bis dahin sucht es noch Verwirklichung. Sobald es aber wieder zu persönlichem Wollen geworden ist, dann ist es verwirklicht. Also ist der göttliche Offenbarungswille, sobald er zum Offenbarungswillen einer weltlichen Persönlichkeit geworden ist, weltlich verwirklicht, d. h. der Logos ist Fleisch geworden.

Von dem christlichen Glauben an die Gottheit Christi aus können wir also *nur* behaupten, daß der menschliche, in seinem Lebenswerke uns entgegentretende persönliche Wille der göttliche

Offenbarungswille selbst ist, welcher den Geist Gottes als seinen Inhalt hat. Daß damit diese Persönlichkeit zu einem Wunder, zu einer Offenbarungsthat Gottes für uns wird, versteht sich von selbst. Aber wir haben weder das Interesse noch die Fähigkeit, in die Natur dieses Wunders einzudringen. Wir können es nur auf die Allmacht und Weisheit Gottes zurückführen, und aus den göttlichen Kräften und Motiven, d. h. aus dem Geiste Gottes, verstehen. Daß ein besonderer Weg der natürlichen Entstehung dieses persönliche Menschenleben vor den übrigen Menschen auszeichnen müßte, kann in keiner Weise wahrscheinlich gemacht werden. Denn es handelt sich nicht um Naturverhältnisse, sondern um den Inhalt eines persönlichen Willens, der auf das Gute schlechthin gerichtet ist. Daß irgendeine metaphysische Substanz in Christus vorausgesetzt werden müßte, die bei der Empfängnis oder als ihre Bedingung zu menschlichem Sein wird oder sich mit ihm vereinigt, das ist entschieden zu leugnen. Denn Gottes Offenbarungswille ist keine Substanz, sondern der mit den göttlichen Motiven und Kräften erfüllte freie persönliche Wille. Und daß eine göttliche Persönlichkeit hier menschliche Natur angenommen habe, ist durchaus abzuweisen. Denn es giebt nur *eine* göttliche Persönlichkeit, und diese hat nicht menschliche Natur angenommen, sondern steht auch Christus als sein Gott und Vater gegenüber. Der Offenbarungswille Gottes aber ist nur *in* Gott persönlich. Und gerade als der Wille einer menschlichen *Persönlichkeit* ist er Fleisch geworden, also nicht als eine die menschliche Persönlichkeit ausschließende göttliche Persönlichkeit, sondern als ein ihr göttlichen Inhalt gebender, göttliche Kräfte und Motive in ihr zum Ausdruck bringender Personwille.

Wenn der Wille einer vollkommenen Persönlichkeit, in welchem ihr Wesen beschlossen ist, zum Willen einer anderen Persönlichkeit wird, so wird er auch in dieser zum *persönlichen* Willen. Er trägt dieselben Motive und Kräfte in sich, welche er von Anfang an in sich trug. Beide Persönlichkeiten sind dann *ein* Geist, sind *eins*, sowie zwei Persönlichkeiten eins sein können. Und die erste Persönlichkeit wirkt nun wie durch sich selbst, so auch durch die zweite und ist in ihr. Aber dieser Wille hört darum nicht auf, persönlicher Wille der ersten Persönlichkeit zu sein und in ihr

zu wirken, wie vorher. Er wird in der zweiten Persönlichkeit verwirklicht, aber nicht erschöpft oder eingeschlossen. Er wird nicht vermindert oder verändert oder gebunden, indem er vollen Ausdruck gewinnt. Und er wird in der zweiten Persönlichkeit doch ihr Wille, d. h. er macht sie nicht zu einer unpersönlichen oder in ihrer Natur veränderten, sondern er macht sie zu einer erst recht persönlichen und ihrer Natur erst recht entsprechenden, indem er ihr den rechten, höheren Inhalt giebt, welcher ihren persönlichen Zweck und ihre Lebensthätigkeit bestimmt und bedingt.

Wenn der ewige Offenbarungswille Gottes in einem Menschen verwirklicht, d. h. zum persönlichen, das Lebenswerk desselben bestimmenden, menschlichen Willen geworden ist, so ist dieser Mensch eins mit Gott, ein Geist mit ihm. Und Gott wirkt in ihm und durch ihn, wie er durch sich selber wirkt. Er hat sich in ihm ein vollkommenes Organ seines Willens gesetzt, und weiß und will sich in ihm. Aber Gottes Offenbarungswille bleibt sein freier persönlicher Wille. Er waltet in der Unermeßlichkeit der Welten nicht als menschlicher, sondern als göttlicher Wille. Er ist weder vermindert noch verändert, weder erschöpft noch gebunden, nachdem er menschliche Verwirklichung gefunden hat. So ist es ein ganz richtiger Glaubenssatz, daß die christliche Gemeine den Logos und darum Gott selbst, der ja nur in seinem Offenbarungswillen auf uns bezogen ist, nur in Christus und ganz in Christus hat, daß sie ihn menschlich finden soll und gerade im menschlichen Wollen und Wirken, vor allem im Kreuze Christi. Für die christliche Glaubenslehre decken sich Gott, der sich offenbarende, und Christus, in welchem er offenbar wird, vollständig. Christus ist für sie ganz Gott, d. h. sein ganzes menschliches Wirken und darum seine Persönlichkeit als auf uns wirkende, ist Offenbarung des göttlichen Willens mit uns. Wer ihn sieht, sieht den Vater. Aber es ist ein ganz falscher metaphysischer Satz, daß überhaupt der Logos Gottes und damit Gott als der sich offenbarende nur in Christus vorhanden sei, daß also alle Gotteswirkungen auf die Welt nur menschliche Wirkungen seien. Vielmehr wirkt Gott menschlich, d. h. in Christus, nur insofern er das Reich Gottes

unter den Menschen wirkt. Die Glaubenslehre hat auf diese Einschränkung allerdings durchaus keine Rücksicht zu nehmen, da ihr Gebiet nur da liegt, wo sich Gott und Christus vollständig decken. Aber sie hat um so energischer metaphysische Aussagen abzuweisen, welche ihre religiöse Wahrheit mit ganz falschen und unhaltbaren Sätzen in eine Verbindung setzen, die ihr selbst verhängnisvoll werden muß.

Und Gottes Offenbarungswille wird in Christus zum menschlichen Offenbarungswillen. Also hindert er Christus nicht, menschliche Persönlichkeit zu sein, sondern ist ohne diese Voraussetzung gar nicht denkbar. Die menschliche Persönlichkeit als Trägerin der göttlichen Motive und Kräfte wird Offenbarung Gottes. Man kann deshalb sagen, daß die „Menschheit" Christi in gewissem Sinne „unpersönlich" sei, nämlich indem ihr besonderer persönlicher Zweck schlechthin von dem göttlichen Zwecke beherrscht wird und indem sie alle weltlichen Willensmotive an den göttlichen Offenbarungswillen hingiebt. Aber das ist doch nur ein bildlicher Ausdruck für die höchste Form der Persönlichkeit. Denn gerade in der konzentrierten Energie des persönlichen Willens, in dem beharrenden Festhalten des persönlichen Berufs- und Lebenszweckes gegenüber allen untergeordneten Motiven, wird das rechte Wesen der menschlichen Persönlichkeit offenbar.

8. In diesen Sätzen wird die Wahrheit der Gedanken anerkannt, welche sich in der reformierten wie in der katholischen Kirche gegenüber den Behauptungen der lutherischen Christologie geregt haben. Auf dem Boden der gemeinschaftlichen Voraussetzungen mußten freilich diese Gedanken als eine Antastung der Fülle unseres Glaubens an Christus erscheinen. Denn eine Persönlichkeit (wie der Logos gedacht ward) kann nicht außerhalb ihrer Offenbarungsform gedacht werden, ohne daß es zweifelhaft wird, ob man sie dann in derselben auch wirklich in ihrer ganzen Fülle und Wirkung finden kann. Wenn die Persönlichkeit des Logos ihr Personbewußtsein in diesem Menschen hat, so ist nicht vorzustellen, wie sie es auch außerhalb desselben haben soll. Denn die Einheit des persönlichen Bewußtseins erscheint in diesem Falle zerrissen. Und eine Substanz — (auch als solche erscheint ja das göttliche Leben des Logos) — kann allerdings nur

vorhanden sein, wo sie ausschließlich vorhanden ist. Gewiß will ja die Kirchenlehre, indem sie die Räumlichkeit der göttlichen Substanz leugnet, die göttliche Gegenwart den Gesetzen entziehen, welche die Gegenwart der weltlichen Substanzen bedingen. Aber in der Vorstellung vollzieht sich dieser Unterschied sehr schwer, — weil eben der Begriff der Substanz selbst ein weltlicher ist und den weltlichen Bedingungen nicht wirklich entzogen gedacht werden kann. Sobald wir aber an den Offenbarungswillen des persönlichen Gottes denken, welcher auf uns in diesem Menschen gerichtet ist, hat es keinerlei Schwierigkeit, ebensowohl in diesem Menschen den ganzen Gott als den sich offenbarenden, zu verehren, als auch ihn an diese menschliche Offenbarungsform nicht gebunden oder in sie eingeschlossen zu denken. Der christliche Glaube fragt nach dem, was Christus für uns ist, und bekennt ihn als die volle Offenbarung Gottes. Nur metaphysische Neugier kann fragen, was Christus ohne Beziehung auf seine Gemeine ist. Und wenn sie die Frage dahin beantwortet, daß dieser Mensch überhaupt die einzige Gottesoffenbarung ist, und daß sich auch objektiv für Gott die Summe seines Offenbarungswirkens mit dem Wirken dieses Menschen deckt, so überschreitet sie schlechthin die Grenzen dessen, was uns zu wissen möglich ist, und bringt sich in unlösbaren Widerspruch mit dem Selbstbewußtsein Jesu, wie es uns in den Synoptikern überliefert ist.

Die Abweisung der Lehre von einer persönlichen Präexistenz des Logos neben Gott dem Vater, und die Umsetzung derselben in die Lehre von dem ewigen persönlichen Sein des Offenbarungswillens in Gott dem Vater kann für den an die kirchlichen Vorstellungen Gewöhnten leicht die Befürchtung erregen, daß damit die Einzigkeit der Person Christi gefährdet werde. Denn diese ruht ja nach der hergebrachten Ansicht eben in dem Vorhandensein einer substantiell gedachten göttlichen Persönlichkeit in diesem Menschen, welches ihn schlechthin von uns unterscheidet. Die Auffassung der Persönlichkeit Christi als der menschlichen Offenbarung des auf uns bezogenen Liebeswillens Gottes scheint ihn uns im wesentlichen gleichzustellen, so daß er sich nur dem Grade nach von uns unterscheidet.

Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Eine Auffassung der

Gottheit Christi, welche es unmöglich machte, sie mit der Gottheit der Gemeine und darum auch mit dem in den Gliedern der Gemeine werdenden gottmenschlichen Lebens unter einen gemeinschaftlichen Begriff zu stellen, würde der gesamten neutestamentlichen, vor allem der johanneischen Lehre widersprechen. Und der heilige Geist soll ja auch nach der Kirchenlehre wesenseins mit dem göttlichen in Christus sein. Aber die Einzigkeit Christi wird vollständig dadurch gesichert, daß wir ihn als die Offenbarung des die Gemeine hervorrufenden Liebeswillens Gottes betrachten, also ihn nicht mit den einzelnen Christen, sondern mit der Gemeine als einer Einheit gleichwertig setzen und zwar als die Quelle ihrer Gottheit, d. h. als den, in dessen Lebenswerke sie allein wirkliche Erfahrung von ihrer Realität gewinnt. Nicht weil sich die Eigenschaften Gottes als menschliche Tugenden in ihm abspiegeln, ist er uns Gott, sondern weil sie als weltschaffende und weltbedingende, also so wie sie in Gott sind, in ihm auf uns wirken. Also die Einzigkeit Christi wird gerade bei dieser Auffassung in der Weise gewahrt, wie das Neue Testament sie fordert und zuläßt.

Die kirchliche Vorstellung dagegen leistet für Christi Einzigkeit in Wahrheit keine Gewähr. Denn da man gegenüber dem irdischen Leben Jesu doch nicht umhin kann die Möglichkeit einer menschlich-irdischen Einzelexistenz für Christus vorauszusetzen, so ergeben sich zwei Möglichkeiten. Entweder ist der persönliche Logos überhaupt nicht in ausschließlicher Weise an seine menschliche Offenbarungsform gebunden. Das wird am entschiedensten bei den katholischen Dogmatikern vorausgesetzt. Dann kann derselbe Logos zu gleicher oder zu anderer Zeit ganz wohl auch in einer anderen menschlichen Natur Mensch werden. Es können zwei Gottmenschen oder mehrere zugleich oder nach einander leben, ohne von einander zu wissen und, ohne durch ihre persönlichen Schicksale gegenseitig berührt zu werden. Der eine könnte auf religiösem, der andere auf staatlichem, der dritte auf wissenschaftlichem oder künstlerischem Gebiete das vollkommene offenbaren; sie würden sich völlig gleichwertig sein. Diese Auffassung also schließt die Möglichkeit nicht aus, daß es Menschen in beliebiger Zahl und zu verschiedenen Zeiten geben könnte, welche wir Christus ganz gleich-

zustellen hätten. Daß das thatsächlich nicht angenommen wird, geschieht nur unter dem richtigen Eindrucke der Einzigkeit Christi für uns.

Oder der persönliche Logos ist in ausschließlicher Weise an diese Menschennatur gebunden, wie die Lutheraner lehren. Da aber schon die Empfängnis Jesu als eine Erniedrigung des Gottmenschen gefaßt wird und nach den gegebenen Prämissen gefaßt werden muß, so muß man die Gottmenschheit dann zunächst durch einen ewigen Akt verwirklicht denken, als Idee, welche für Gott real, für die geschichtliche Anschauung aber nur ideal ist. Da sich nun diese Idee der Gottmenschheit nur in „entäußerter", d. h. unangemessener Gestalt, verwirklicht, so ist gar keine Bürgschaft dafür gegeben, daß sie sich nicht in dem irdischen Jesus überhaupt zunächst nur partiell zum Ausdrucke bringt, und etwa erst in einer Reihe von menschlichen Individuen ihre ganze Fülle offenbart. Daß man auf diese Möglichkeit nicht reflektiert, das ergiebt sich wieder nicht aus innerer dogmatischer Nötigung, sondern aus dem Eindrucke von Erfahrungen der christlichen Frömmigkeit, welche dieser Theorie an sich ganz fern liegen.

8. Gott tritt uns in Christus und in der Offenbarung des Reiches Gottes als die freie und bewußte Liebesallmacht entgegen, — als die eine göttliche Persönlichkeit, welche nur durch ihren Offenbarungswillen und in ihren Motiven und Kräften persönlich ist, welche also den Logos und den Geist ewig als sie bedingende wesenhafte Mächte in sich trägt. Über diese uns religiös gewisse Thatsache hinauszugehen, hat die christliche Glaubenslehre keinerlei Veranlassung, — und aus ihr Schlüsse zu ziehen, welche den biblischen Fundamentalglauben an den einen Gott, der in Christus unser Vater ist, gefährden könnten, kein Recht. So kann uns auch das Verfahren der nachaugustinischen Theologie nicht interessieren, welche die Dreiheit in Gott nach Analogie der menschlichen Geisteskräfte denkt. Denn obwohl das folgerichtig zu denselben Ergebnissen führen muß, welche auch wir ausgesprochen haben, so geht es doch von einem Boden aus, welcher nicht religiös gewonnen ist, und eignet sich deshalb nicht für dogmatische Aussagen. Und noch weniger kann uns die scheinbar an die Bibel sich anschließende Ableitung der Trinität

aus dem Begriffe der Liebe befriedigen, welche in Wahrheit ganz gegen die biblische Lehre und gegen die richtige ethische Auffassung die Liebe nicht als die auf die geschaffenen Geister sich beziehende sittliche Liebe denkt, sondern als Liebe Gottes zu sich selbst, resp. als Liebe der substantiell geeinten Persönlichkeiten in Gott zu einander. Wir verzichten auf jeden derartigen Versuch, und gewinnen gerade dadurch die wirklich theologische Grundlage für die Lehre von der Gottheit Christi.

---

1) Christus ist der Sohn Gottes als der geschichtliche König des Reiches Gottes, und stellt sich Gott dem Vater als dem **einen** allein wahren Gott gegenüber. Also als der persönliche Sohn Gottes ist er nicht **in** Gott, wenigstens nur als Idee in Gottes Willen. Die Gottheit in Christus ist die Gottheit des **einen** Gottes, **aus** ihm und **in** ihm, nicht **neben** Gott dem Vater und **im Unterschiede** von ihm, — ihm subordiniert, aber nicht im Sinne des Wesensunterschiedes. Schon deshalb kann diese Gottheit nicht als **Persönlichkeit** gedacht werden. Denn eine nicht aus sich selbst stammende Persönlichkeit ist nicht Gott, und eine Persönlichkeit kann nicht als ein aus einem andern ewig **Werdendes** in Betracht kommen. 2) Die Notwendigkeit einer „trinitarischen" Anschauung von dem **einen** Gott liegt in der Gewißheit, daß wir diesen **einen** Gott auch in Christus und in dem Geiste seiner Gemeine zu verehren haben, und daß beide sich als das Weltziel, also als in Gott **vor** der Welt vorhanden, uns offenbaren. Sie gründet sich auf den Glauben, daß Gott die Liebe ist, also ewig seinen Offenbarungswillen in sich trägt, und in ihm die Fülle der Motive und Kräfte, welche sich im Reiche Gottes entfalten, — und daß er beides in sich trägt nicht als einen Teil seines Wesens sondern als den Ausdruck seines Wesens selbst, in

welchem er sich selbst weiß und will. 3) So verehren wir Gott als unseren Vater in seinem **Worte** und seinem **Geiste.** Die Gottheit Christi ist **eines** Wesens mit der Gottheit der Gemeine, und ist nur aus dem Geiste Gottes zu verstehen. Der Geist Gottes geht aus seinem Offenbarungswillen hervor und der Geist der Gemeine ist aus Christus. Gottes Geist und Wort sind nicht identisch mit ihm und nicht identisch mit einander. Aber Gott ist nur in ihnen der persönliche Gott und Vater, und sie sind nur durch einander, was sie in Gott sind. 4) Die Gottheit Christi bestimmt sich als die Verwirklichung des Offenbarungswillens Gottes im Offenbarungswillen eines weltlichen Wesens, d. h. als Fleischwerden des Logos, welches identisch ist mit der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Persönlichkeit. So hat Christus als Gottmensch **ideale** Präexistenz in Gott, weil er der weltbedingende Zweckgedanke Gottes ist. Die in ihm menschlich gewordene Gottheit, d. h. der Offenbarungswille Gottes, hat **reale** Präexistenz in Gott, aber weder als ein besonderes persönliches Wesen, noch als eine überweltliche Substanz. 5) Das Fleischwerden des Wortes Gottes ist für den Glauben ein Offenbarungswunder, — für welches aber weder die Annahme eines widernatürlichen Naturursprungs Jesu, noch die einer göttlichen Persönlichkeit oder Substanz in ihm notwendig ist. 6) Wenn der Offenbarungswille Gottes zum Offenbarungswillen des Menschen Jesus geworden ist, so hört er darum nicht auf, der Offenbarungswille Gottes zu sein, welcher auch als nichtmenschlicher Wille wirkt. Die Gemeine hat den ganzen Offenbarungswillen Gottes in Christus und nur in ihm. Aber Gottes Offenbarungswille ist nicht auf den Offenbarungswillen Christi beschränkt. 7) Und Christus als der Träger der göttlichen Offenbarung hat allerdings die persönliche Bestimmtheit

seines Lebens nur in ihr, aber dadurch wird er nicht unpersönlich, sondern erst recht persönlich. 8) Durch diese Vorstellung wird die Einzigkeit Christi nicht gefährdet, sondern erst in Wahrheit verbürgt.

c) Die Lehre von der Gottheit Christi in ihrem Verhältnisse zur Anthropologie.

Kapitel XXIX.

1. Die Gottheit Christi wird als Gottheit einer menschlichen Persönlichkeit geglaubt und muß sich demzufolge mit dem richtigen Verständnisse des Wesens des Menschen auseinandersetzen. Aber das Verständnis des menschlichen Wesens, auf welches es dabei ankommt, kann nicht das Ergebnis der sinnlichen Wahrnehmung sein, und ebenso wenig aus der bloßen Thatsache des Denkens abgeleitet werden. Denn das muß ja von vornherein klar sein, daß wir von einer Gottheit dieses Menschen nur auf Grund der neuen, religiös-sittlichen Erfahrung reden können, welche wir als Christen im Reiche Gottes machen. Eine Gottheit des Menschen, wie die Naturreligionen sie annehmen, indem sie die Kräfte seines Naturlebens zu einer einzigartigen und schöpferischen Macht gesteigert denken, liegt unserer Aufgabe ganz fern. Der auf das Reich Gottes gerichtete Offenbarungswille Gottes kommt in Betracht, dessen Inhalt die Liebe ist. Und von einem menschlichen Leben, welches von solchen wahrhaft göttlichen Kräften erfüllt wäre, gewinnen wir nirgends durch die Beobachtung des natürlichen Menschen Erfahrung. Vielmehr sehen wir dort immer Andersartiges. Auch nicht aus der Thatsache des Denkens. Denn im theoretischen Erkennen gewinnt man die Kräfte göttlicher Gesinnung nicht. Sondern nur im ethisch-religiösen Leben der Glieder des Gottesreiches. Und auch da nicht, wenn wir dasselbe zum Gegenstande der bloß erfahrungsmäßigen Beobachtung

machen. Denn dann erscheint es von den verschiedenartigsten Motiven getragen. Sondern nur, wenn wir es im Glauben anschauen, nach der Idee, welche in ihm zur Verwirklichung strebt. Das Verständnis des menschlichen Lebens, auf welches die Lehre von der Gottheit Christi zurückzugehen hat, muß also ein Glaubensverständnis sein. Wir müssen, wie schon Luther gefordert hat, mit neuen Zungen von dem Menschen zu reden lernen, wenn wir den Wert Christi verstehen wollen. Wir haben uns das im Reiche Gottes erschlossene Wesen des geistigen Menschen, welcher nach dem Bilde Gottes geschaffen ist — zu vergegenwärtigen —, nicht das Wesen des „natürlichen" Menschen, welcher nichts vom Geiste Gottes vernimmt. Der Glaube an die Menschheit, welche kein Gegensatz gegen Gottes Wesen, sondern fähig ist, seine Offenbarung zu sein, ist die notwendige Bedingung des Glaubens an die Gottheit Christi.

Aber Christus soll eine menschliche Persönlichkeit sein, welche die volle Wirklichkeit des irdisch-menschlichen Daseins in sich trägt. Also die Grenzen der Aussagen über die Gottheit Christi müssen sich allerdings aus der erfahrungsmäßigen Erkenntnis des natürlichen irdischen Menschen ergeben. Und was über diese Grenzen hinausginge, das würde notwendigerweise nur ein in der Luft schwebendes Ideal beschreiben, nicht den geschichtlichen Christus, welchem die Gemeine das Prädikat der Gottheit beilegt. Auch in Christus muß in einer räumlich begrenzten Leiblichkeit ein in zeitlicher Entfaltung sich ausgestaltendes Seelenleben gedacht werden, welches durch unzählige Bande an diese Leiblichkeit und damit an die äußere Welt gebunden und von ihr abhängig ist. Sein erkennendes Aufnehmen der Außenwelt, sein wollendes Wirken auf dieselbe muß in den Formen der Zeit und des Raumes, d. h. wachsend und wechselnd, räumlich begrenzt, und an die Bedingungen des äußeren Daseins, also auch an seine Schranken und Hemmungen gebunden gedacht werden. Eine Lehre von der Gottheit Christi, welche das unmöglich macht, muß notwendig an einer inneren Unwahrhaftigkeit leiden.

Aber nur in dieser negativen Weise kann die erfahrungsmäßige Betrachtung des Menschen für unsere Aufgabe ihre Dienste thun. Wirklich positive Förderung derselben bringt sie gar nicht. Was

die Gottheit des Menschen Christus heißt, das können wir nur aus der im Gottesreiche offenbar werdenden Glaubensanschauung vom Menschen lernen.

Darum kann sich die Theologie nicht versucht fühlen, auf die anthropologischen Probleme der Physiologie und Psychologie auch nur versuchsweise einzugehen. Denn auch abgesehen davon, daß sie völlig unberufen ist, auf diesem Rätselgebiete ihrerseits ein Wort zu sprechen, welches Aufmerksamkeit fordern könnte, muß es ihr ja auch ganz gewiß sein, daß der verschiedenartige Ausfall der Untersuchungen dieser Wissenschaften für das christologische Problem in keinem Falle Bedeutung haben kann. Die Gottheit Christi ist den Unmündigen, nicht den Physikern und Philosophen der alten Welt offenbar geworden. In Jesu Selbstbewußtsein, wie in dem Glauben der Apostel, ist sie als Gewißheit aufgegangen, ohne jeden Zusammenhang mit neuen oder auch nur mit klaren und festen Erkenntnissen über die Probleme der Anthropologie. Und sie tritt uns nicht wie ein Naturgeheimnis innerhalb des rätselvollen Gebietes der Naturzusammenhänge des menschlichen Seelenlebens entgegen, sondern als eine dem Glauben offenbare Thatsache des *persönlichen* Lebens, welches sich oberhalb dieser Naturzusammenhänge entfaltet, und in seiner Wirklichkeit nicht angezweifelt werden kann, ob man sich seine Naturbedingungen erklären kann oder nicht.

Diejenigen naturwissenschaftlichen Theorieen aber, welche die Erfahrungen im Reiche Gottes als Illusionen bezeichnen, können für uns überhaupt nicht in Betracht kommen. Denn einesteils weiß der Christ, daß sie Thatsachen bestreiten, welche er auf dem schlechthin gewissesten Wege, dem der inneren Lebenserfahrung, als wirklich erkannt hat. Er weiß, daß die Menschheit mehr ist als die naturalistische Anthropologie ihr zugesteht. Denn er trägt überweltliche Lebensmotive und damit die Gewißheit eines überweltlichen Wertes in sich. Andernteils aber würde sich die Lehre von der Gottheit Christi mit solchen Theorieen überhaupt nicht unmittelbar auseinandersetzen können. Denn der ganze Begriff ist für dieselben natürlich ein schlechthin widersinniger. Die Apologetik kann überhaupt nicht von einer Gottheit Christi reden, sondern nur aus den Thatsachen der Vernunft und Sittlichkeit die

innere Unhaltbarkeit der bloß naturwissenschaftlichen Auffassung des Menschen folgern. Die Lehre von der Gottheit Christi ist eine dogmatische Aufgabe, muß also die christliche Glaubensauffassung vom Menschen voraussetzen. Wer überhaupt in der Lage ist, sich für eine religiöse Betrachtung der Person Christi zu interessieren, den wird sicher kein Zweifel darüber beunruhigen, ob nicht die materialistische Anschauung von dem Wesen des Menschen der Wahrheit näher komme, als die idealistische.

2. Wir können die anthropologischen Bedingungen der Gottheit Christi weder so auffassen, daß wir dieselbe aus einer im Menschen als solchen durch die Schöpfung hervorgerufenen Substanz erklären, noch daß wir annehmen, eine dem natürlichen Menschen fehlende Substanz sei in Christus zu der menschlichen Natur hinzugefügt, und mache ihn zum Träger der Gottheit. Denn wir besitzen das, worin der göttliche Wert der Gemeine ruht, nicht als eine uns anerschaffene Substanz, deren wir uns im Christentume nur bewußt würden. Es müßte ja sonst angenommen werden, daß ein Teil des, substanzartig gedachten, göttlichen Wesens in der menschlichen Natur sich verwirklicht habe, etwa indem der göttliche Geist dem Menschen eingehaucht ward (1 Mos. 2). Diese Vorstellung [1]) ist schon vonseiten des Gottesbegriffes aus unhaltbar; denn sie setzt eine falsche Ansicht vom Wesen des Geistes Gottes voraus. Und sie ist im vollen Widerspruche mit der christlichen Erfahrung. Denn wir wissen, daß wir göttlichen Wert erst *empfangen* durch die von Christus ausgehende *geschichtliche Wirkung Gottes*, daß es sich im Christentum um eine *Wiedergeburt* handelt, nicht um eine Reflexion über das eigene Wesen und seine natürliche Bedeutung. Wir wissen, daß der „geistige" Mensch das *Ziel* und nicht der Anfang der

1) Die Naturreligion wird stets auf sie zurückkommen und damit auf den Gedanken an Menschen, die „von Natur" Gott sind, πνευματικοί im Sinne der Gnosis. Denn eine geistige, also unvergängliche Substanz, mag sie noch so sehr latent und gehemmt sein, ist doch immer zu ihrer Wirkung wieder herzustellen. Die gewöhnliche Lehre von der Unsterblichkeit steckt noch durchaus in diesen heidnischen Voraussetzungen; vgl. *mein* Buch: „Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit", Göttingen 1861.

menschlichen Geschichte ist (1 Kor. 15), und daß die natürliche Menschheit die „göttliche Natur", von der man hier reden kann, wirklich nicht besitzt, weil sie derselben nicht teilhaftig geworden ist (2 Petr. 1, 4). Also kann es sich nicht um eine göttliche, dem Menschen anerschaffene Substanz handeln, sondern nur um die in der Schöpfung gegebene Fähigkeit zum Empfange des göttlichen Wesens, d. h. um eine Anlage des Menschen zur Gottheit.

Und ebenso wenig kann eine dem natürlichen Menschen fehlende und dem Christen wunderbar verliehene Geistessubstanz die Gottheit Christi verständlich machen. Denn wir wissen uns gegenüber den außerhalb des Reiches Gottes Stehenden nicht als die Besitzer eines ihnen fehlenden Bestandteiles der Natur des Menschen. Und wir verstehen die Gefahr, des Christenheiles verlustig zu gehen und des heiligen Geistes unwürdig zu werden, nicht als die Gefahr, eine Substanzveränderung oder Substanzverminderung zu erleiden, sondern als Gefahr, die selige Richtung unseres Willens mit den uns über die Welt erhebenden Motiven und Kräften zu verlieren und damit in die Welt und ihr Schicksal herabzusinken [1]). Schon die einfache Erwägung muß diese Auffassung widerlegen, daß doch nach der Bibel und nach der Erfahrung, was sich im Christen in vollkommener Weise vollzieht, in einem unvollkommeneren Grade überall da stattfindet, wo den Menschen überhaupt höhere Lebenszwecke und eine großartigere Weltanschauung aufgehen. Die höheren Religionen außerhalb des Christentums bieten doch verwandte Erfahrungen. Und vor allem die Religion des Alten Testamentes. Die vorchristlichen Gottesmänner in Israel, welche ja auch das Neue Testament stets in Vergleich mit den christlichen stellt, haben nach dem

1) Wer den Geist substanzartig denkt, muß folgerichtig die Unverlierbarkeit des wirklichen Gnadenstandes lehren und behaupten, daß die Zurückfallenden immer nur scheinbar im Gnadenstande waren. Denn eine wirklich vorhandene göttliche Substanz kann nicht wirkungslos und nicht leidend gedacht werden. Also was die prädestinatianische Theorie aus dem Gesichtspunkte des unwandelbaren Gotteswillens lehrt, muß diese Ansicht aus dem substantiellen Gottesbegriffe heraus lehren und sich damit in Widerspruch mit den christlichen Glaubenserfahrungen setzen (Hebr. 3, 13; 6, 4—8; 10, 26. 1 Kor. 10, 5. Eph. 5, 5. Phil. 2, 12; 3, 12).

ausdrücklichen Zeugnisse der Schrift ebenfalls den heiligen Geist. Diese aber werden doch schlechthin nicht als durch eine Substanz von anderen Menschen unterschieden gedacht, sondern durch eine Macht, welche sich begeisternd ihr Personleben dienstbar macht [1]). Und bei der in Frage kommenden Anschauung müßte man entweder eine andere Geistessubstanz in ihnen voraussetzen, als in den Christen, was den biblischen Zeugnissen widerspricht, oder eine völlige Identität beider annehmen, was nicht möglich ist, wenn der kleinste im Himmelreiche größer ist als der, welcher größer ist als die Propheten, und wenn der Geist noch nicht war, ehe Christus verklärt ward [2]), — oder man müßte denken, daß der Geist teilweise in ihnen war, was wieder unmöglich ist, da eine geistige Substanz den Begriff der Teilung nicht zuläßt. Diese Erscheinung, auf dem in Frage kommenden Wege unerklärlich, ist um so leichter verständlich, sobald wir an göttliche Kräfte, Motive und Zwecke denken, welche natürlich in verschiedenem Maße zum Ausdruck kommen können.

Das Bewußtsein neuer Motive und Kräfte, welche den Willen erfüllen, gehört nicht zu den Dingen, welche sich naturartig oder auf dem Wege der Schöpfung verwirklichen lassen. Es kann nur auf sittlichem Wege zustande kommen. Sein Ursprung muß, da es von Gott ausgehend und von ihm gewirkt sein soll, als Offenbarung vonseiten Gottes, als religiöses Empfangen von Seite des Menschen gedacht werden, — genauer als gläubige Hinnahme der offenbarten Motive, Zwecke und Kräfte Gottes, wodurch das Verständnis erleuchtet und der Wille begeistert wird. Seine Entfaltung kann nur auf dem ethischen Wege geschehen. So können vonseiten der Menschheit die Bedingungen der Gottheit Christi nicht in einer anerschaffenen oder mitgeteilten göttlichen Substanz gesucht werden, sondern in der Fähigkeit des Menschen, sich den göttlichen Motiven und Kräften, wie sie sich wirkend offenbaren, religiös zu erschließen, und sie sittlich zu verwirklichen. Natura humana capax divinae. So hat der größte Teil der altgriechischen Kirche unter dem Eindrucke der Naturreligion christologische Motive angewendet, welche der richtig ver-

1) Alttest. Theol., S. 545ff. — 2) Matth. 11, 11. Joh. 7, 39.

standenen christlichen Erfahrung durchaus widersprechen. Indem man den Geist, welcher den Menschen zum Christen macht, als eine das ewige Leben verbürgende Natursubstanz auffaßt, mußte man notwendig den Mittelpunkt der Heilsvorgänge nicht in dem Ethisch-Religiösen sehen, sondern in einer übersinnlichen Naturwirkung, in einem geheimnisvollen Zauber, für welchen das Sakrament den natürlichen Anhaltspunkt bildet. Und die anthropologische Grundlage der Gottheit Christi mußte man in einem schlechthin unzugänglichen Naturwunder sehen, für welches der heilige Sakramentszauber eine annähernde Analogie darbot. Auf diesem Boden ist denn allerdings weder die Vollkommenheit des Christentums noch die Einzigkeit Christi gesichert. Denn ob nicht ein neuer Naturzauber Gleiches und Höheres hervorrufen kann, dafür fehlt dem Menschen naturgemäß jeder Entscheidungsgrund.

Für die eben zurückgewiesene Vorstellung könnte allerdings manches in dem Sprachgebrauche der Bibel zu sprechen scheinen. So gut wie der Gottesgeist in seinen Wirkungen in der Weise eines wissenden und wollenden Subjektes vorgestellt werden kann, so gut erscheint er auch in der Weise einer Substanz ausgegossen, sich niederlassend, und den Menschen zu seiner Hülle machend. Der Mensch wird mit dem Geiste erfüllt und gesalbt 2c. [1]). Und dieser Geist geht von dem einen auf die anderen über in einer Weise, welche an die Übertragung von Substanzen erinnert, die ja, je „flüchtiger" und „geistähnlicher" sie sind, desto leichter sich mitteilen und sich wieder entziehen lassen [2]). Und gewiß hat ja die volkstümliche Rede den Unterschied beider Vorstellungen nicht klar ausgedrückt, und vor allem die Wesenhaftigkeit und Realität der betreffenden Vorgänge betonen wollen.

Aber der biblische Sprachgebrauch macht uns über die Tragweite solcher Redeweisen vollständig klar. Auch der Zorn wird ausgegossen; auch mit dem Öl der Freude wird gesalbt; auch die

---

1) Joel 3, 1. Jes. 11, 2; 32, 15; 44, 3; 61, 1. Sach. 12, 10. Ezech. 39, 29. Apg. 10, 45; 2, 17 f. 33. Tit. 3, 6. 1 Petr. 4, 14. Luk. 24, 49. 2 Kor. 1, 21. 2 Mos. 28, 3; 31, 3; 35, 31. 35. 5 Mos. 34, 9; vgl. Alttest. Theol., S. 545. — 2) 4 Mos. 11, 25. 1 Sam. 10, 9 f. Ps. 51, 13.

Kraft wird angezogen, auch mit Freude, Liebe, Haß wird erfüllt [1]. Und alle diese Stimmungen und Erregungen des Seelenlebens erscheinen in der Form von „Geist" [2], und werden mitgeteilt und weggenommen. Und jede Begeisterung geht von Persönlichkeit auf Persönlichkeit über, und entzündet sich auch da, wo sie bis dahin verborgen gelegen hat, an dem Eindrucke begeisternder Persönlichkeiten, und an den Erregungen, welche einen ganzen Kreis erfassen. Und daß es sich bei dem Empfangen des christlichen „Geistes" nur um diese letztgenannten Vorgänge handeln kann, das folgt ja schon daraus, daß die Voraussetzung desselben die Belehrung ist, daß also nicht eine zauberhafte Naturwirkung vorausgesetzt wird, sondern eine ethisch-motivierte Wirkung. Die in einem Menschenherzen vorbereiteten und als Potenz vorhandenen Motive werden unter dem Eindrucke einer gewaltigen Persönlichkeit oder einer heiligen Handlung oder in einer entscheidenden Stunde oder durch die erregende Macht der Gemeinschaft mit überwältigender Macht lebendig, und zur Begeisterung, welche das ganze Leben in sich trägt. Der Funke entzündet den bereit liegenden Stoff [3]. Und daß diese Begeisterung in den Männern der Bibel häufig als eine den Menschen über sich selbst hinaushebende und in Verzückung versetzende erscheint, das entspricht ganz dem Charakter solcher Kreise, die selbst noch naturkräftig und von einer alles beherrschenden Idee erfüllt sind, und wiederholt sich unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen bei besonders erregbaren Persönlichkeiten noch immer. Es ist eine Art von geistiger Trunkenheit (Apg. 2), wie jede echte Begeisterung, aber die höchste und beseligendste, weil der ganze Mensch von den Mächten

1) Spr. 14, 33. Joh. 7, 10. Ps. 45, 8; 132, 9. 16. Jes. 52, 1; 59, 17; 61, 10; vgl. Röm. 5, 5; 15, 14f. Apok. 16, 1ff. 2 Kor. 7, 4. 1 Thess. 5, 8; vgl. Apg. 5, 3. — 2) Vgl. Wendt a. a. O., S. 31ff. 46ff. — 3) Damit ist freilich die katholische und katholisierende Auffassung von der Kindertaufe unvereinbar, als ob sie den heiligen Geist auch ohne ethisch-religiöse Vorbedingungen einem Menschen zu wirklichem Eigentume mitteilen könne. Sie giebt mit dem Bürgerrecht im Reiche Gottes das Eigentumsrecht auf den Geist dieses Reiches, aber nicht so, als ob die Persönlichkeit ohne weitere Bedingungen dieses Geistes schon genießen könnte.

des göttlichen Lebens beherrscht wird. So erklärt es sich, daß nach der Auffassung des Alten Testamentes auch in anderen Völkern dieselben psychologischen Erscheinungen vorkommen, welche in Israel die Propheten Gottes auszeichnen, und ohne daß man dabei an Betrug und Lüge dächte [1]). Der Unterschied liegt nur in dem Charakter der Motive, von welchen diese Menschen ergriffen sind. So erklärt es sich, daß derselbe Geist Gottes Heldenmut, Regentenmacht, Kunstfertigkeit und Prophetengabe bewirkt [2]), — d. h. daß unter der begeisternden Wirkung der Motive des Gottesreiches alle Gaben im Menschen zu eigentümlicher Macht und Herrlichkeit aufwachen, wie uns ja auch die „geistigen Gaben" des Neuen Testamentes dasselbe Bild bieten [3]). Sicher hätte die biblische Anschauung sich nicht geweigert, in Perikles, Phidias und Homer dieselbe Erscheinung wie in David, Besalel und Assaf zuzugestehen. Aber sie würde den Unterschied mit Recht darin gefunden haben, daß die Motive und Zwecke des in Israel werdenden Gottesreiches, also der heilige Geist, in den israelitischen Gottesmännern und nicht in jenen Geisteshelden gewirkt hat.

3. Das anthropologische Verständnis der Gottheit Christi muß in den Erfahrungen des Reiches Gottes erschlossen sein. Denn nur als sich uns erschließende und auf uns wirkende, kann diese Gottheit überhaupt dogmatisch in Betracht kommen. Und Christus will als der Erstgeborene unter vielen Brüdern betrachtet sein, und die Gemeine hat die Zuversicht, ihm gleich zu sein [4]). Und die Reden Christi bei Johannes betonen es mit zweifellosem Nachdrucke, daß die Erscheinungen, welche Christus als den aus Gott stammenden über die Welt erhoben, sich in den Seinen in gleicher Weise wiederholen sollen [5]).

Im Reiche Gottes stehen sich die Menschen rein als Menschen gegenüber, und das was ihr Handeln auf einander bestimmt, ist die Liebe als solche. Damit erweist sich dieses Reich als schlechthin über die weltlichen Bedingungen und Grenzen hinausliegend,

1) Alttest. Theol., S. 206 ff. — 2) a. a. O., S. 545 f. — 3) 1 Kor. 12. — 4) Röm. 8, 29. Kol. 1, 18. Apg. 1, 5. Hebr. 2, 10 ff. 1 Joh. 3, 2. — 5) Joh. 17.

also „nicht von dieser Welt". Denn weder diese Liebe, als das reine Suchen nach Gemeinschaft ohne Rücksicht auf verwandtschaftliche, nationale und konfessionelle Zusammengehörigkeit, noch der in ihrer Gemeinschaft erstrebte Zweck, welcher kein anderer als die Liebesgemeinschaft selbst ist, können innerhalb der Welt verstanden werden. Die Welt als der Zusammenhang des äußeren, d. h. einzelnen und gesonderten, Daseins kann nur Sonderzwecke ergeben, mögen sie auch die Sonderzwecke sehr großer Gruppen von Einzelwesen sein. Ihre Liebe ist immer mit Egoismus, mag es auch der Kollektivegoismus sein, gemischt, und von ihm getragen, d. h. ein Streben nach Gemeinschaft zur Förderung der eigenen Sonderinteressen. Und auch die unbeschränkteste weltliche Gemeinschaft, z. B. ein Weltreich, würde doch wieder als eine Gemeinschaft egoistischer Zwecke und den Zwecken anderer weltlicher Gemeinschaften zuwiderlaufend gedacht werden müssen. Und darum kann das Reich Gottes auch gar nicht in weltlicher Weise für sich erscheinen und verwirklicht werden. Niemals können in einem konkreten Falle Menschen rein als Menschen mit einander handeln, niemals rein aus dem Gesichtspunkte der Liebe, d. h. des Gemeinschaftssuchens im höchsten Zweck. Das ist der Schlüssel der christlichen Ethik, zu wissen, daß das Reich Gottes, also das höchste Gut, sich nicht als eine besondere sittliche Gemeinschaft neben dem anderen verwirklicht, etwa als Kirche oder als religiöses Handeln im engeren Sinne, sondern immer und ausschließlich als die überweltliche Gemeinschaft in den weltlich-sittlichen Gemeinschaften, welche denselben überweltlichen Wert giebt, daß man also ein Glied des Gottesreiches nur sein kann in Familie, Staat, Gesellschaft und Kirche [1]), — und daß die Liebe nicht eine Tugend neben den anderen sittlichen Tugenden ist, etwa im Almosengeben, Missiontreiben sich äußernd, sondern daß sie immer und ausschließlich sich in den sittlichen Tugenden offenbart, so daß man Liebe nur üben kann in der Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, in der Dankbarkeit, Langmut, Gütigkeit und dem

1) Und natürlich ein rechtes Glied dieser Gemeinschaften nur als Glied des Reiches Gottes.

Mitgefühle menschlicher Art [1]). Nur bei dieser Auffassung kann die evangelische Art der christlichen Vollkommenheit festgehalten werden und die Würdigung des „bürgerlichen Handelns" als einer nicht bloß relativen Sittlichkeit, — und kann die verderbliche Richtung abgewiesen werden, welche in bestimmtem äußeren Handeln, vorzüglich in den kirchlichen Thätigkeiten eine schlechthin höhere und wertvollere Form des Handelns sieht, als in den anderen sittlichen Thätigkeiten.

Im Reiche Gottes wird also der Mensch von schlechthin göttlichen Motiven und Kräften, von dem Triebe des Guten an sich, bewegt und beseelt. Er empfängt dieselben als von Gott offenbarte, aber er weiß sich als Mensch fähig, sie aufzunehmen und seine Persönlichkeit zu ihrer Trägerin und Offenbarerin zu machen. Wo das noch nicht geschieht, da fühlt er, daß diese Hemmung sich keineswegs aus seiner menschlichen Anlage an sich erklärt, so daß sie etwas für ihn Natürliches und darum Schuldloses wäre. Er weiß, daß diese Hemmung lediglich auf seinen von der Welt noch immer wieder gefesselten Willen sich gründet, also für ihn Schuld ist, — wenn er auch in einem größeren Zusammenhange verstehen kann, daß die aus der Welt hervorgehende Menschheit ihren Willen diesen Hemmungen durch die Welt nicht etwa bloß zufällig oder durch subjektiven Willkürsentschluß ausgesetzt findet. Und der Mensch weiß sich als Glied des Gottesreiches im Besitze eines praktischen Verständnisses dieser Welt, welches sich von der durch den weltlichen Schein hervorgerufenen weltlichen Beurteilung der Welt schlechthin unterscheidet, und identisch ist mit dem göttlichen Verständnisse der Welt, weil es von demselben Geiste hervorgerufen wird, der in Gott selber ist (1 Kor. 2) [2]). Also ein Wollen, welches dem göttlichen Willen gleich ist, tragen die Glieder der Gemeine des Gottesreiches in sich, wenn es auch im einzelnen Falle vielfach durch die Sünde, d. h. die Beherrschung des Willens durch weltlich-

1) Und natürlich diese Tugenden als christliche Tugenden nur besitzen kann, wenn sie von der Liebe ihren eigentlichen Inhalt empfangen. — 2) Sie sind „in der Wahrheit" und „aus der Wahrheit" (Joh. 3, 21; 4, 23; 8, 32. 40 ff.; 15, 26; 16, 13; 17, 17; 18, 37).

selbstische Motive gehemmt ist. Und ein Verständnis der Welt, soweit sie als Gegenstand des Handelns in Betracht kommt, besitzen sie, welches dem göttlichen Verständnisse gleich ist, wenn es auch im einzelnen Falle vielfach durch die Lüge, d. h. die Trübung des Verständnisses durch den Schein der Welt verdunkelt wird. Damit ist erfahrungsmäßig bewiesen, daß der Mensch als Mensch fähig ist, das bewußte Wollen Gottes in sich zur Offenbarung zu bringen, und daß nur die Sünde verhindert, daß die Glieder der Gemeine des Reiches Gottes das wirklich vollkommen thun. Von diesem Gesichtspunkte aus würde sich also als Bedingung der Gottheit des Christus ergeben, daß er den ihm völlig offenbaren Willen Gottes, ohne sich durch weltlich-selbstische Motive hemmen zu lassen, zu seinem Willen, und das göttliche Verständnis der Welt ohne Trübung durch den Schein der Welt zu seinem Verständnisse gemacht, d. h. sein Handeln auf die Welt ausschließlich aus diesem Verständnisse der Welt beurteilt und aus diesem Wollen bestimmt hat. In der Beurteilung der Welt als der für das Reich Gottes geschaffenen und in dem Willen, seine eigene Lebensarbeit diesem Gotteszwecke zu weihen, wird die menschliche Persönlichkeit Christi als Offenbarerin Gottes verstanden.

4. Der Mensch kann diese Gottheit niemals autonom, als eine in ihm selbst entfaltete besitzen. Denn als ein Glied der Welt kann er aus sich niemals ohne weltliche Bestimmtheit urteilen und wollen. Das Reich Gottes ist als Offenbarung Gottes in die Welt gekommen. Und so kann auch in Christus, wenn er Mensch ist, die Gottheit nicht als das ethische Produkt seiner menschlichen Persönlichkeit verstanden werden, sondern als eine Offenbarungsthat Gottes, für welche der Mensch religiös offen steht. Wenn Christus uns Gott ist, so müssen wir als die grundlegende menschliche Bedingung dafür in ihm die Religion setzen. Er muß in erster Linie als der schlechthin Fromme, als die verkörperte Religion erscheinen, als der, welcher nichts ohne seinen Vater thut, welcher in ihm bleibt und eins mit ihm ist, und alles, was er hat, aus seinem Vater hat und zu ihm steht, wie das Kind zum Vater [1]).

[1]) Vgl. die johanneische Auffassung.

Aber diese Gottheit kann sich schlechthin nur in sittlichem Handeln entfalten. Das bewußte Aufnehmen des göttlichen Liebeszweckes mit der Welt als des eigenen Lebenszweckes deckt sich durchaus mit der höchsten sittlichen Aufgabe unter dem Gesichtspunkte des Berufes. Irgendwelche geheimnisvolle Naturwirkungen, aus denen noch außerdem auf eine solche Gottheit geschlossen werden müßte, lassen sich überhaupt nicht denken. Denn in dem bewußten Aufnehmen des göttlichen Zweckes als des eigenen Zweckes ist die Weisheit [1]) mit gesetzt, als die Fähigkeit, die Welt nach vernünftigen Zwecken zu beurteilen, und die Tapferkeit [2]), als die Fähigkeit, die Welt dem sittlichen Willen zu unterwerfen. Und damit ist die Gott eigentümliche Stellung zur Welt, daß sie ihm schlechthin das Objekt des vernünftigen Handelns und das Mittel für seine Zwecke ist, mitgegeben. Ein anderes Verhältnis zur Welt als das des persönlichen Geistes, welchem die Welt Mittel und Objekt des sittlichen Handelns ist, kann überhaupt nicht in Frage kommen, am wenigsten ein auf besonderen Naturqualitäten ruhendes. In der Gewißheit, über die Welt hinausgehoben zu sein, liegt auch die Gewißheit des ewigen Lebens [3]). Und in der Macht des persönlichen Geistes über die Welt liegt die Seligkeit. Die von der Welt unbeirrte Beharrlichkeit des höchsten persönlichen Zweckes ist Heiligkeit. Die Einheit des Willens mit dem göttlichen Willen ist Freiheit, Deo servire libertas. Die Möglichkeit, daß sich in einem menschlichen Leben eine solche Gottheit entfalte, ist also dem Christen in der Erfahrung des Reiches Gottes unmittelbar gewiß. Sie braucht sich keineswegs auf physiologische und psychologische Ergebnisse zu stützen, welche doch immer nur in der Form von Vermutungen an dieses Gebiet hinanreichen würden. Und sie braucht keine Naturgeheimnisse vorauszusetzen, welche uns nicht religiös und sittlich zur Anschauung kommen könnten.

---

1) Die sich als Klugheit und Besonnenheit entfaltet. — 2) Die sich als Beharrlichkeit, Berufstreue, Geduld, sowie als Keuschheit und Enthaltsamkeit entfaltet. — 3) Joh. 17, 3.

1) Die anthropologischen Voraussetzungen der Lehre von der Gottheit Christi ruhen in der Glaubenserfahrung von dem Menschen, welche sich im Reiche Gottes erschließt, — ihre Grenzen in der Natur des Menschen als eines weltlichen Erscheinungswesens. 2) Die Gottheit eines Menschen kann weder als dem Menschen anerschaffene, noch als dem Wiedergeborenen mitgeteilte göttliche Substanz vorgestellt werden, sondern nur als religiöse Aneignung des offenbarten Gotteswillens, welcher sich sittlich verwirklicht. 3) Die Fähigkeit dazu wird in den Erfahrungen des Reiches Gottes verbürgt, in welchem, als in der schlechthin überweltlichen Gemeinschaft, Gottes sich offenbarender Wille sittlich verwirklicht wird. Was die völlige Verwirklichung desselben in uns hindert, ist nicht das **Menschsein**, sondern die Sünde und die Schuld. 4) Eine solche Gottheit kann in einem Menschen nur aus Gott, d. h. in der Form der **Frömmigkeit**, vorhanden sein. Sie muß sich rein und vollständig in der Form der **Sittlichkeit** verwirklichen. In der **Weisheit** und **Tapferkeit** muß sie offenbar werden, als Seligkeit und Gewißheit des ewigen Lebens, als Freiheit und Heiligkeit sich auseinanderlegen.

Kapitel XXX.

1. Die anthropologischen Bedingungen der Gottheit Christi liegen ausschließlich in der Seite des menschlichen Wesens, nach welcher der Mensch als religiöse und sittliche Persönlichkeit, also nicht in seinem Gegensatze zu Gott, sondern als ein auf Gemeinschaft mit Gott angelegtes Wesen in Betracht kommt. Deshalb muß jede Christologie schlechthin falsch sein, welche mit Verzicht auf die menschliche Persönlichkeit Christi nur eine menschliche Natur in ihm als Organ der göttlichen Persönlichkeit voraussetzt. Wohl läßt sich, wie wir sahen, von einer „Unpersönlichkeit" des Menschlichen in Christus auch in richtigem Sinne reden, wenn man daran denkt, daß die weltlichen und selbstischen Motive in ihm gegenüber dem göttlichen Motive des Reiches Gottes völlig zurücktreten und sich demselben als bloßer Stoff (Natur) unterordnen. Aber der Ausdruck bleibt immer ein durchaus irreführender. Denn das Ergebnis der Herrschaft der göttlichen Motive in Christus tritt uns nicht als göttliches, sondern als menschliches persönliches Handeln entgegen. So setzen wir in Christus nicht ein Aufgeben der menschlichen Persönlichkeit voraus, sondern ihre höchste und vollkommenste Ausgestaltung. Das will im Grunde die Lehre von der Enhypostasie des Menschlichen in Christus sagen. Denn sie will betonen, daß die menschliche Persönlichkeit Christi sich aus den Wirkungen der göttlichen Motive und unter ihrem Einflusse

gebildet hat und nur aus ihnen zu verstehen ist. Aber auch dieser Ausdruck bringt unnötige Dunkelheit und läßt Raum für unbegründete Vorstellungen. Wir lehren einfach, daß die Gottheit Christi in seiner menschlichen Persönlichkeit zum Ausdrucke kommt und nur in dieser Form erfahren werden kann.

2. Die Erfahrungen im Reiche Gottes begründen den Glauben, daß die menschliche Persönlichkeit fähig ist, die sich offenbarenden Motive und Kräfte Gottes religiös aufzunehmen, und seinen Offenbarungswillen sittlich zum Ausdrucke zu bringen. In diesem Glauben aber liegt die Gewißheit, daß die Vernunftanlage des Menschen die Fähigkeit für die Wahrheit schlechthin, d. h. für das göttliche Verständnis der Welt und Gottes enthält, — und daß die Willensanlage des Menschen die Fähigkeit für die Freiheit schlechthin, d. h. für das göttliche Wollen der Welt gegenüber in sich trägt. Beide Überzeugungen sind Bestandteile des Glaubens, und stützen sich auf die Erfahrungen im Reiche Gottes. Denn empirisch läßt sich nirgends ihre Richtigkeit aufzeigen. Die Vernunftanlage kommt in unserer Erfahrung nur als durch Irrtum getrübte, die Willensanlage nur als durch weltliche Mächte gehemmte zur Erscheinung. Die Anlage zur Wahrheit kommt in dem unwiderstehlichen und nie befriedigten Triebe, die Notwendigkeit und Einheit der Dinge zu verstehen, zum Ausdrucke. Die Anlage zur Freiheit in dem Gewissen, als der unwidersprechlichen Verpflichtung, sich durch ein von unserer Wirklichkeit unterschiedenes Ideal richten zu lassen. Beides könnte da, wo das Glaubensideal vom Menschen verwirklicht wäre, in dieser Form nicht vorhanden sein. Der Erkenntnistrieb müßte durch die Seligkeit der Wahrheit, der Gewissenstrieb durch die Seligkeit der Liebe vollendet und aufgehoben werden.

Die Anlage zur Wahrheit und Freiheit ist die Anlage zu geistigem Leben. Der Mensch ist an sich nicht Geist, sondern ein sinnliches Einzelwesen, aber er hat die Anlage, Geist zu werden, d. h. ein Wesen, welches sich selbst in voller Freiheit und Wahrheit besitzt. Denn eine Persönlichkeit, welche ihr eigenes Wesen und ihre Beziehung zu der Welt vollkommen versteht und mit vollkommener Freiheit das ist, was sie sein soll, ist damit aus dem Zusammenhange der weltlichen, d. h. bedingten und sich

selbst verborgenen Wesen in die des geistigen Lebens übergegangen. Wahrheit und Freiheit aber können nur durch Vernunft und Willen, nicht auf dem Naturwege durch einen Schöpferakt hergestellt werden. Denn sie sind, was sie sind, als Thaten der Persönlichkeit. Wir können sie also immer nur auf Grund eines persönlichen Lebenswerkes vorhanden denken, nicht etwa in einem Säuglinge, auch wenn derselbe die zureichenden Vernunft- und Willensanlagen besitzt, um zur Geistigkeit zu gelangen.

3. Diese Glaubensanschauung vom Menschen wird in der Sprache der Bibel durch die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgedrückt. Ursprünglich mag dieses Wort eine viel weniger weitgehende Bedeutung gehabt haben. Aber so wie es im Neuen Testamente angewendet ist, bietet es eine passende Zusammenfassung dessen, worauf es hier ankommt. In allem Weltlichen offenbart sich Gott, und so kann man sagen, daß die Gesamtwelt nach ihrer göttlichen Bedeutung das weltliche Abbild Gottes ist. Nicht die Welt des Stoffes, des Raumes und der Zeit, aber die in ihr sich offenbarende geistige und ewige Gotteswelt. Innerhalb der Welt aber kann in keinem einzelnen Wesen das Bild Gottes verwirklicht werden. Denn es können immer nur einzelne Züge des ganzen Weltbildes und nur in unvollkommener Weise zum Ausdrucke kommen. Nur der Mensch als vernünftige und freie Persönlichkeit kann diese ganze Gotteswelt von Ideen, Motiven und Kräften als ganzes in sich aufnehmen und sie darstellen, indem er die göttlichen Zwecke denkend versteht und wollend zum Ausdrucke bringt. So kann er, obwohl ein weltliches Einzelwesen, das Bild Gottes sein. Denn er kann die sittliche Welt, welche mit den göttlichen Weltgedanken eins ist, einheitlich in sich tragen, und wird damit der ganzen Welt gleichwertig, und über sie und ihr Geschick schlechthin erhoben.

Das wahre Ebenbild Gottes ist deshalb nur der Mensch, dessen persönlicher Zweck mit dem göttlichen Weltzwecke eins ist, und der darum auch der wirkliche geistige Mensch genannt werden kann. Erst der geistige Mensch ist der nach dem Bilde Gottes geschaffene. Das Prädikat der Gottheit kann also nur dem Menschen zukommen, welcher in voller Freiheit und

Wahrheit den göttlichen Weltgedanken zur persönlichen Offenbarung bringt, der also πνευματικὸς ist [1]) und εἰκὼν θεοῦ [2]), κατὰ θεὸν κτισθείς [3]) und darum der zweite Adam. Das Ebenbild Gottes ist in keinem einzelnen Christen in vollkommener Wirklichkeit nachzuweisen. Aber jeder, der zum Reiche Gottes gehört, muß an dieses vollkommene Ebenbild Gottes glauben, weil er es in sich wirksam fühlt und nur in diesem Bewußtsein Glied des Gottesreiches ist. Der Mensch nach dem Bilde Gottes kommt uns nur als Ideal zum Bewußtsein. Aber als ein Ideal, dessen Wirklichkeit uns erfahrungsmäßig gewiß ist, und dessen Grundbedingungen wir in den Anlagen der Menschennatur in uns tragen [4]). In dem Glauben an dieses Ideal aber wissen wir auch, daß der Schöpfungswille Gottes nicht in dem natürlichen Menschen verwirklicht, daß nicht er schon der zu Gottes Bilde geschaffene ist, so daß die sittliche und religiöse Vollkommenheit etwa nur als eine überzählige Gabe zu der schon ohne sie vollendeten Menschennatur hinzukäme. Vielmehr ist der Schöpfungswille mit dem Menschen erst in der justitia originalis verwirklicht. Erst der geistige Mensch ist der rechte Mensch nach dem Bilde Gottes. In dieser Wahrheit, welche allein auch eine gesunde Auffassung der Ethik ermöglicht, liegt der Wert des evangelischen Widerspruchs gegen die katholische Lehre vom Urstande.

4. Für die christologische Frage ist es völlig gleichgültig, ob diese Idee des Menschen, welche wir in dem Glauben an den Menschen als das Ebenbild Gottes ausdrücken, jemals vor Christus durch eine Schöpfungsthat in irgendeinem Zeitabschnitt verwirklicht gewesen ist. Die dogmatische Prüfung der Lehre vom Urstande überzeugt sich leicht, daß in derselben ein Glaubensgedanke in einen Geschichtssatz umgesetzt ist, der Glaube an die göttliche Idee des Menschen in die Erzählung von einer idealen Vollkommenheit Adams vor dem Falle. Sobald die Frage einmal in dieser ungenügenden Form gestellt war, hatte die evangelische Kirche ohne Frage das Recht, zu verlangen, daß die ganze Idee

1) 1 Kor. 15, 45 ff. — 2) 2 Kor. 4, 4. — 3) Eph. 4, 24. — 4) imago generaliter dicta, die Vernünftigkeit und sittliche Anlage der Menschennatur.

des Menschen, vor allem die sittlich-religiöse Vollkommenheit, in Adam verwirklicht gedacht werden müsse. Ein jeder Versuch, die Folgerichtigkeit dieser Lehre durch das Hineinmischen geschichtlicher Wahrscheinlichkeitsinteressen abzuschwächen, und Adams Vollkommenheit relativ zu machen, indem man sie bloß als starke Anlage zur Vollkommenheit auffaßt, muß mit dem religiösen Interesse in Widerspruch kommen, ohne doch dem geschichtlichen Wahrscheinlichkeitsbedürfnis zu genügen. Denn dieses weigert sich überhaupt, sich über die Anfänge der Menschheit irgendwelche Vorstellungen zu machen, die doch immer bloße Phantasieen bleiben müssen. Und es wird am wenigsten geneigt sein, in den Anfang der natürlichen Menschheit Zustände einer relativen sittlich-religiösen Vollkommenheit zu verlegen. Aber die Lehre von der Gottheit Christi hat mit der ganzen Frage überhaupt nichts zu thun. Denn die menschliche Persönlichkeit Jesu soll doch aus dem Zusammenhange der „gefallenen" Menschheit verstanden werden. Und auch wenn man dem ersten Adam das denkbar höchste Maß der Verwirklichung der Idee der Menschheit zuschreiben wollte, würde er doch niemals „Gott" sein können, wie Christus. Denn er hat sich thatsächlich nicht zum Träger der Offenbarung Gottes für die aus ihm hervorgehende Menschheit gemacht. Wir könnten also höchstens meinen, daß der erste Adam, wenn er nicht gefallen wäre, möglicherweise zugleich der Stammvater der zweiten Menschheit, also Christus hätte *werden können*. Aber das wäre doch eine schlechthin grundlose und nutzlose Behauptung, welcher die Wirklichkeit einfach widerspricht. Und es wäre ein Widerspruch auch gegen die biblische Vorstellung, welche mit Recht Wert darauf legt und es als einen Bestandteil des göttlichen Offenbarungsratschlusses ansieht, daß nicht der geistige, sondern der natürliche Mensch den Anfang gemacht hat, d. h. daß die Menschheit sich aus weltlichen Anfängen zu der in Christus gegebenen Offenbarnng des Reiches Gottes entwickelt hat [1]).

5. Die Gottheit, welche wir Christus beilegen, deckt sich keineswegs damit, daß in ihm die Idee des Menschen verwirklicht ist. Denn eine solche Verwirklichung dürfen auch wir

1) 1 Kor. 15, 45 ff.

für uns hoffen. Und wir dürfen darauf wohl die Hoffnung bauen, göttlichen Geschlechtes und überweltlichen Wertes zu werden, — aber nicht den Anspruch auf eine Gottheit, vor der sich die Gemeine zu beugen hätte, wie vor Gott selbst. Nur weil Christus die Offenbarung des auf uns gerichteten weltbeherrschenden Willens Gottes ist, ist er für uns Gott, also nur als der Verwirklicher des Gottesreiches. Die Gottheit Christi kann niemals in dem Werte seiner Menschheit als solcher schon begründet sein, auch wenn wir derselben die höchste Vollkommenheit beilegen, sondern immer nur in Gott. Christus ist nicht, weil er der geistige Mensch ist, für uns Gott, sondern weil Gott sich in ihm uns offenbart in der Fülle seines auf uns gerichteten Liebeswillens. Die religiöse Bedeutung Christi für uns kann immer nur in Gott und aus Gott, nicht aus der sittlichen oder religiösen Herrlichkeit seiner menschlichen Persönlichkeit erklärt werden [1]).

Aber die sittliche und religiöse Vollkommenheit ist allerdings die menschliche Voraussetzung für die Gottheit Christi. Dieselbe fordert in Christus die Gottebenbildlichkeit, Geistigkeit, Freiheit und Wahrheit, zu denen die Anlage in der Vernunft und sittlichen Begabung der Menschheit liegt, und von denen wir im Reiche Gottes, wenn auch unvollkommen, Erfahrung gewinnen. Einer anderen Voraussetzung bedarf seine Gottheit menschlicherseits nicht, aber ohne diese Voraussetzung ist sie nicht zu denken. Die Gottheit Christi kann niemals als das Produkt einer menschlichen Persönlichkeit, als das Ergebnis ihrer sittlich-religiösen Vollkommenheit oder als ein Lohn für dieselbe aufgefaßt werden. Denn dann wäre Christus nicht als Persönlichkeit die Offenbarung Gottes, sondern er empfinge nur eine Gottesoffenbarung, die von seinem eigenen Wesen unterschieden gedacht würde. Dann könnte also auch nicht er als Persönlichkeit der Gegenstand religiöser Betrachtung sein, sondern nur das in ihm sich als Lehre oder Beispiel uns mitteilende Göttliche. Die Offenbarung Gottes darf nicht durch die menschliche Persönlichkeit bedingt und erworben erscheinen, sondern die Persönlichkeit muß durch die Offen-

1) Aus der „göttlichen Natur".

barung Gottes und für dieselbe hervorgerufen gedacht werden. Sie muß mit ihrer sittlichen und religiösen Vollkommenheit der göttlichen Offenbarung dienen, aus ihr hervorgehen und nur aus ihr sich erklären als das menschliche Organ, welches der göttliche Offenbarungswille sich selber setzt. Aber um in diesem Sinne die Trägerin der Offenbarung Gottes zu sein, muß diese Persönlichkeit der Idee des Menschen entsprechen. Dann ist sie vollkommen befähigt, den Willen Gottes zu menschlichem Personwillen zu machen, die Welt als Gegenstand ihres Wirkens im Geiste Gottes zu beurteilen und den Gotteszweck menschlich zu verwirklichen. Wenn wir dagegen den Willen Christi durch weltliche Motive in irgendeiner Weise unfrei, seine Vernunft durch weltliche Anschauungsweise in irgendwelchem Grade unwahr dächten, würden wir es auch für unmöglich halten müssen, sein menschliches Lebenswerk mit dem Gotteswerke zu identifizieren und als Offenbarung Gottes auffassen zu dürfen.

6. Durch das Gesagte wird auch die Vorstellungsweise zurückgewiesen, welche Christus als eine menschliche Zentralpersönlichkeit, also gewissermaßen als die persönliche Verwirklichung der „menschlichen Natur" an sich denkt. Daß dieselbe phantastisch ist und mit dem poetischen Realismus zusammenhängt, welcher die Artbegriffe der Dinge wie Realitäten behandelt, soll dabei nicht einmal betont werden. Aber sie verwechselt offenbar zwei ganz verschiedene Dinge. Die einzigartige Stellung Christi, durch welche er für uns zur Zentralpersönlichkeit wird, allen wahlverwandt, und für alle gleich bedeutsam, ruht darin, daß er für uns die Offenbarung Gottes ist, also in der Bedeutung seiner Lebensaufgabe, als Stifter des Reiches Gottes und Vater der geistigen Menschheit. Also nach der Sprache der alten Kirche ruht diese Zentralbedeutung seiner Person in seiner göttlichen Natur. Wir sagen statt dessen: sie ruht darin, daß Gott diese Persönlichkeit zu seiner Offenbarung für uns gemacht hat. Aber eine Besonderheit des menschlichen Wesens Christi anzunehmen, welche ihn im Unterschiede von uns den Schranken der Individualität enthöbe, ist schlechterdings kein Grund vorhanden. Denn die sittlich-religiöse Vollkommenheit, Wahrheit und Freiheit, in denen menschlicherseits der Unterschied Christi von uns

allein beruht, haben mit einer phantastischen Fülle von Kräften und Fähigkeiten nichts zu thun, und lassen sich auch bei vollständig ausgeprägten individuellen Anlagen und einer sehr bestimmten Temperamentsrichtung vollkommen gut denken. Nach dieser Richtung hin hat die Dogmatik überhaupt nichts auszusagen. Die Geschichte aber findet in Jesus einen sehr entschieden ausgeprägten individuellen Mannescharakter, und sehr bestimmt gerichtete Anlagen [1]). Die Einzigkeit Jesu ruht in seiner Lebensaufgabe, also darin, daß Gott sich uns in ihm offenbart. Und die menschliche Einzigkeit, welche darin mit enthalten ist, ist ausschließlich eine sittlich-religiöse. Ja es ist nicht ohne Bedenken, auch nur in diesem Sinne die Einzigkeit Jesu auf seine menschliche Eigentümlichkeit zu begründen. Denn wenn wir den Fall setzen, daß etwa Adam vor dem Falle oder irgendein späterer Mensch dieselbe sittlich-religiöse Vollkommenheit menschlicher Art besessen hätte, wie Jesus, — was wir freilich nicht voraussetzen, aber doch auch jedenfalls niemals mit entscheidenden Beweisen zu widerlegen imstande sind, so dürfte dadurch doch in Wahrheit die Einzigkeit Christi für uns durchaus nicht erschüttert oder vermindert werden. Er allein wäre uns auch dann „Gott". In ihm allein wird Gott uns offenbar, nicht in Adam oder in irgendeinem anderen „vollkommenen" Menschen. So setzen jene Phantasieen offenbar ein unrichtiges Verständnis der Gottheit Christi und eine unzureichende Stärke des Glaubens an dieselbe voraus, wofür man dann in einer möglichst hochgesteigerten Einzigkeit seiner menschlichen Anlage einen Ersatz sucht. Es ist derselbe irregeleitete religiöse Trieb, welcher statt sich vor Christus als dem Herrn und König zu beugen und das Leben von ihm ausgestalten zu lassen, nach einer sentimentalen Gemeinschaft mit dem in der Phantasie vorgestellten Jesusindividuum strebt. Für etwas in Wahrheit ganz Wertloses, weil nur dem Phantasieleben Angehöriges, opfert man etwas durchaus Wertvolles und Notwendiges, die wahre Persönlichkeit Christi, die sein einzigartiges Werk voll-

---

1) So ist keine Spur des Phlegmatischen in ihm; so ist er auf Erden keineswegs allen sympathisch gewesen; und für viele Kreise des Lebens, z. B. die Kunst, hat er keinerlei Interesse und Anlage gezeigt.

ziehend uns Gottes Offenbarung sein soll, und deren in diesem Werke offenbarte Gesinnung, als die schlechthin göttliche, in jedem Menschen aufs neue Person werden, jedes Lebenswerk bestimmen, und so in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Persönlichkeiten immer neu aufleben soll. In diesem Zusammenhange ist Christus allerdings der „Mensch" schlechthin, weil er der zweite Adam, der Stammvater der neuen Menschheit ist. Welche Fähigkeiten und Anlagen aber die Christusaufgabe abgesehen von der religiös-sittlichen Vollkommenheit erfordert und voraussetzt, das zu untersuchen ist nicht die Aufgabe der Lehre von der Gottheit Christi. Denn sie hat es mit dem Werte der in ihrem Lebenswerke einheitlich gedachten Persönlichkeit Christi für unseren Glauben zu thun. Was sich wirklich mit Notwendigkeit in dieser Beziehung ergiebt, das muß die Lehre von Jesus als den Christus darlegen.

7. So wird es sich einzig und allein darum handeln, genauer zu bestimmen, was die Lehre von der Gottheit Christi mit dem Prädikate der sittlichen und religiösen Vollkommenheit, der Wahrheit und Freiheit Christi, aussagt, — und zu fragen, welche Begründung diese Aussagen haben.

Zunächst muß dabei betont werden, daß es sich hier um die Behauptung einer *geschichtlich nachweisbaren* Sündlosigkeit Jesu weder handelt noch handeln kann. Kein üblerer Dienst kann dem Glauben erwiesen werden, als wenn man ihn von den Erfolgen einer so zweifelhaften, ja so aussichtslosen Untersuchung abhängig machen wollte. In das verborgene Leben des inneren Menschen, auf welches sich ein solches Urteil allein begründen ließe, dringt kein menschlicher Blick. Und wer etwas von dem Wesen der geschichtlichen Aufgabe weiß, der wird eine solche Untersuchung überhaupt für unzulässig erklären, weil uns bei Jesus nur über höchstens drei von den wenigstens dreißig Lebensjahren, die er gelebt hat, Berichte vorliegen, und diese nach der Überlieferung von Kreisen, welche diese Persönlichkeit mit religiöser Verehrung anzuschauen gewohnt waren. Ja auch den Schluß, welchen man häufig von dem Erlöserbewußtsein Jesu auf die vollkommene Sündenfreiheit seiner früheren Jahre macht, kann die geschichtliche Betrachtungsweise unmöglich als bindend anerkennen.

Denn sie wird sich ihrerseits erinnern, daß ein solches Unternehmen nichts weiter als gutes Gewissen voraussetzt. Das gute Gewissen des Mannes aber kann keineswegs ein Beweis dafür sein, daß nicht das Kind oder der werdende Jüngling in einzelnen Fällen hinter dem höchsten Maßstabe des Ideals zurückgeblieben wäre. Denn Jesus lebte in einem Volke, für welches weder das gute Gewissen noch das Christusideal mit Sündlosigkeit verbunden waren, weil der Glaube an die Gnade Gottes allem Bewußtsein Gott gegenüber zugrunde lag. In einem solchen Volke aber hätte ein zeitweiliges Zurückbleiben hinter den höchsten sittlichen Ansprüchen keineswegs Narben im Gewissen hinterlassen müssen, welche die Übernahme des Christuswerkes unmöglich gemacht hätten. Und für die rein geschichtliche Anschauung würde sogar die Erinnerung daran, daß Jesus die Taufe des Johannes über sich genommen hat, eher dafür sprechen, daß auch er die Möglichkeit solcher Abweichungen für sich anerkannt und mit ihr in seinem Bewußtsein Gott gegenüber abgerechnet hätte. Das allerdings wird auch die geschichtliche Betrachtung zweifellos finden, daß Thatsünden, welche auch nach dem Maßstabe des Urteils seiner Umgebung als solche gegolten und Jesus zu den „Sündern" gestellt hätten, in ihm nicht wohl angenommen werden können. Denn dann hätten schwerlich die Zeugen seiner Kindheit ihn später als ihren Herrn verehrt. Aber wer überhaupt weiß, um was es sich hier handelt, der wird die Tragweite dieses Ergebnisses nicht überschätzen und es nicht mit der Behauptung einer geschichtlich nachweisbaren Sündlosigkeit Jesu verwechseln. Vonseiten der Geschichtswissenschaft kann man nur sagen: „Es ist uns von Jesu nichts überliefert, was uns hinderte, ihm vollkommene Sündlosigkeit zuzuschreiben. In seinem öffentlichen Leben kann nichts geschehen sein, was seine Feinde berechtigt hätte, ihm Sünde vorzuwerfen und seine Jünger gehindert hätte, ihren Herrn in ihm zu sehen. Und in seinem früheren Leben kann weder solche Sünde vorausgesetzt werden, welche seinen nächsten Angehörigen den Glauben an ihn unmöglich gemacht, noch solches Sündenbewußtsein, welches das gute Gewissen zum Christusberufe ausgeschlossen hätte." Jede weiter gehende geschichtliche Behauptung beweist ein Verkennen des Wesens geschichtlicher Urteile, der Ge-

setze des Seelenlebens oder des Charakters der Sünde, und hinterläßt den Eindruck dilettantenhafter Unsicherheit [1]).

Was der Glaube an die Gottheit Christi voraussetzt, das ist keine geschichtliche Behauptung, sondern ein Glaubensurteil, also ein Urteil, welches für alle diejenigen ohne Geltung und Bedeutung ist, die sich den Wirkungen Jesu nicht religiös erschließen, von welchem wir also sehr wohl wissen, daß es nicht wie eine wissenschaftlich zu erweisende geschichtliche Thatsache jedem Unbefangenen und Vernunftbegabten zur Gewißheit zu bringen ist. Und auch mit der Frage haben wir es in unserer Lehre gar nicht zu thun, welche besonderen Anlagen und Kräfte in Jesus angenommen werden müssen, um dieses Glaubensurteil als möglich erscheinen zu lassen, oder wie wir uns die Entwickelung Jesu in den einzelnen Zeiten seines Lebens auf Grund desselben denken müssen. Danach hat die Lehre von Jesus als dem Christus zu fragen. Was wir aussprechen, ist die Glaubensbeurteilung des menschlichen Wertes dieser Person, wie wir sie einheitlich im Zusammenhange ihres vollbrachten Werkes, also als auf uns wirkende und unser inneres Leben bestimmende, vor uns haben. Nicht über Jesus, wie er abgesehen von seinem Werke zu beurteilen wäre, nicht über ihn als Knaben oder Jüngling urteilen wir, sondern über den Vollbringer des Christuswerkes. Und unser Urteil hat die volle Gewißheit einer Glaubenserfahrung, wenn wir ihm als Voraussetzung seiner Gottheit die vollkommene Religion und Sittlichkeit, die rechte Wahrheit und Freiheit beilegen, also ihn unter allen Menschenkindern als die sittlich und religiös vollkommene Persönlichkeit bezeichnen. Wer sich den christlichen Erfahrungen nicht entzieht, d. h. wer in dem Gottesreiche, welchem die Lebensarbeit Christi geweiht war und in welchem seine Persönlichkeit für uns aufgeht, die Offenbarung des wahren und vollkommenen Gotteswillens sieht, der muß diesem Satze notwendig beistimmen, — aber auch nur er, und aus religiösen, nicht aus historischen Gründen. Die Persönlichkeit Christi kommt in diesem Urteile nicht in

1) Vgl. meinen Aufsatz in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, XIX, 1 ff.

den einzelnen Entwickelungszeiten ihres Lebens als werdende in Betracht, wie der Historiker sie auffassen muß, sondern als einheitliche, gewordene, als die Trägerin ihres Werkes, als eine Persönlichkeit, welche aus dem Zusammenhange der Versuchung enthoben ist und dieselbe thatsächlich überwunden hat [1]). — Der Gegenstand der Lehre von der Gottheit Christi ist für die Phantasie der verklärte Herr, — für die genauere dogmatische Betrachtung die Persönlichkeit Christi, im Zusammenhange seines vollbrachten Werkes gedacht. Über die Frage, ob Jesus eventuell auch hätte sündigen und dann nicht zum Christus werden können, haben wir hier gar nichts auszusagen. Er ist thatsächlich zum Christus geworden, und wir beurteilen ihn auf Grund dieser Thatsache. Er hat sein Werk gethan, hat den höchsten Zweck durch alle Versuchung hindurch festgehalten. Jene Frage überlassen wir der Lehre von Jesus als dem Christus. Hier aber lehren wir auf Grund der Glaubenserfahrung und ohne uns irgendwie durch geschichtliche Zweifel beirren zu lassen, die sittliche und religiöse Vollkommenheit Christi als Grundlage seiner Gottheit. Das Christuswerk ist das auf vollkommener Frömmigkeit ruhende, vollkommen sittliche Lebenswerk selbst. Also Christus als Christus non potest peccare. Das Christuswerk und die Sünde schließen sich aus. Wer das Christuswerk vollbracht hat, der hat ein Lebenswerk religiös-sittlicher Vollkommenheit vollbracht, non peccavit. Nur so kann Christus uns die Offenbarung des vollkommenen Gotteswillens, nur so kann er uns Gott sein.

Diese „sittlich-religiöse Vollkommenheit" Christi aber ist etwas ganz anderes als die „wesentliche Unsündlichkeit", welche seit Schleiermacher ein Lieblingsausdruck unklarer christologischer Systeme ist. Sie ist einerseits etwas viel Beschränkteres. Sie redet von den natürlichen Anlagen Jesu gar nicht und hält es überhaupt für unmöglich, die großartigste sittliche Lebensthat in der Weltgeschichte aus Naturanlagen zu erklären, wie die Pflanze aus ihren Keimen. An die Stelle des hehren sittlich-religiösen Wunders persönlicher That, vor welchem wir als Christen uns

1) Hebr. 9, 28. Röm. 6, 9. 10.

anbetend beugen, setzt jene Theorie ein Naturwunder, das uns sittlich ganz gleichgültig läßt, und dessen scheinbare Erhabenheit in Wahrheit den Vergleich mit dem Kämpfen und Siegen selbst sündiger Menschen nicht aushält. Die verhängnisvolle Schwäche der Theologie Schleiermachers, die Annäherung der sittlichen an die natürlichen Vorgänge, welche im Grunde in seinem Gottesbegriffe begründet ist, verdirbt das geschichtliche Bild Christi und zeichnet uns eine Idealgestalt, welche in Wahrheit wie ein *ἄνω Χριστὸς* über dem Bilde des geschichtlichen Jesus schwebt. Wenn man die Schleiermachersche Christologie wirklich folgerichtig durchführt, so muß sie die Wahrheit der menschlichen Person Christi in einer Weise verdunkeln, welche den ganzen Wert dieser Lehrsätze zweifelhaft macht. Wir müssen entweder eine Abschwächung der natürlichen Triebe und ihrer auf weltliche Zwecke gerichteten Energie in Christus voraussetzen, bei welcher die volle Gesundheit des Lebens, der rechte sittliche Kampf und vor allem die notwendige Naturgrundlage eines weltumwandelnden mächtigen Charakters zweifelhaft werden. Und doch ist die von Christus ausgehende Ethik nirgends auf eine solche Abschwächung des natürlichen Lebens gerichtet, sondern einzig und allein auf die Herrschermacht des religiös aufgenommenen sittlichen Lebenszweckes. Oder wir müssen an die Macht des Gottesbewußtseins denken. Aber eine Sündlosigkeit, welche nicht auf der Schwäche der natürlichen Triebe, sondern auf der Macht der sittlichen Energie ruht, läßt sich niemals als „wesentliche Unsündlichkeit", als ein non posse peccare ausdrücken, sondern immer nur in der Form der sittlichen Arbeit und des sittlichen Kampfes, in welchem der Sieg nicht eine „Notwendigkeit", sondern einfach eine sittliche Thatsache ist. Der Satz Schleiermachers gilt eigentlich nur von dem verklärten Christus, d. h. von seiner Person, wie sie uns auf Grund ihres Werkes und durch dasselbe wirkend gegenwärtig entgegentritt als die reine Macht des Guten. Wir halten uns innerhalb eines viel engeren Rahmens, weil nur dadurch eine wirkliche Wahrheit und Lebendigkeit des Christusbildes zu gewinnen ist. Wir denken an die uns in dem Lebenswerke Christi entgegentretende sittliche und religiöse Vollkommenheit, deren Eindruck einem jeden fühlbar wird, welcher sich in den Zusammen-

hang der Wirkungen dieses Lebens stellt und sich so überhaupt für die religiöse Beurteilung Christi befähigt.

Aber anderseits giebt unsere Aussage dem Inhalte nach unendlich viel mehr, als in jener wesentlichen Unsündlichkeit enthalten ist. Denn dieselbe ist doch im Grunde etwas Negatives. Sie leugnet die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Widerspruchs Christi gegen den göttlichen Willen. Damit aber würde noch keineswegs das ausgedrückt, was das Besondere der menschlichen Vollkommenheit Christi ist. Denn dieses liegt darin, daß Christus sich dem vollkommenen göttlichen Zwecke, ihn vollkommen erkennend (Wahrheit), mit vollkommener sittlicher Freiheit zur Verfügung gestellt, sein Leben und seine weltlich bestimmte Persönlichkeit demselben zum Opfer gebracht, und ihn als seinen eigenen ausschließlichen Zweck unwandelbar durch alle Hemmungen der Welt weltumwandelnd verwirklicht hat. Das ist viel mehr, als die bloße Leugnung eines Konflikts mit dem göttlichen Willen. Denn diesem Willen Gottes widerspricht auch der nicht, welcher ein gewöhnliches Lebenswerk im Geiste des Gottesreiches vollbringt. Aber wer den höchsten Willen Gottes als den seinen eigenen Lebensberuf bestimmenden versteht und ihm sein ganzes natürliches Leben als Stoff unterordnet, der ist der einzigartig vollkommen fromme und sittliche Mensch.

Nur im Zusammenhange einer charaktervoll aufgefaßten Lebensaufgabe ist die sittliche Charakterbildung und ein einheitliches wertvolles Lebenswerk möglich. Außerhalb derselben giebt es nur zusammenhangslose „Werke" ohne sittlichen Wert [1]. Und erst in einem solchen Zusammenhange verliert der Begriff der Sündlosigkeit seine unverständliche, zauberartige Bedeutung. Denn erst von dem höchsten sittlichen Berufe getragen kann der Wille stark genug werden, den Zusammenhang des guten Handelns gegenüber allen Versuchungen zu zwecklosem Handeln festzuhalten. Die volle und rechte Begeisterung für eine große Lebensaufgabe läßt die Äußerungen des Naturwillens mehr und mehr aufhören, versuchend zu sein. Das Herz ist dann von einem Gedanken

1) Darum ist die Gesetzesstufe in der Ethik erst durch den Begriff des sittlichen Berufes zu überschreiten.

erfüllt und verliert den Raum für andere Interessen. Solches Aufgehen in dem Berufe tritt uns bei energischen Naturen in ihrem beschränkteren Berufszwecke ja nicht selten entgegen, und es bringt dann seine eigentümlichen sittlichen Gefahren mit sich, Einseitigkeit, Mangel an Teilnahme und Güte. Wo aber der Beruf der schlechthin göttliche ist, die Arbeit für das Gute selbst, für den göttlichen Liebeszweck auf Erden, da muß eine solche Hingabe die höchste sittliche Vollkommenheit bedingen.

Auf dieser Grundlage wird die „Sündlosigkeit" Christi zu einem sittlich verständlichen Begriffe, statt als unverständliches auf ein Naturwunder begründetes Idealbild über der Wirklichkeit zu schweben. Christus hat den göttlichen Zweck der Welt vollkommen vernünftig erkannt, sich ihm in wahrer Frömmigkeit hingegeben, und ihn als seinen sittlichen Berufszweck mit beharrlicher sittlicher Kraft siegreich durchgeführt. Die Anlage zu dieser Sündlosigkeit liegt in der Vernünftigkeit und Freiheit des menschlichen Geistes. Ihre Möglichkeit in der Idee des Menschen, welche unserem Glauben im Reiche Gottes gewiß wird. Ihre Wirklichkeit tritt uns als eine Thatsache entgegen, welche aus natürlichen Voraussetzungen nicht zu verstehen ist, als ein religiös-sittliches Wunder, welches wie alle Wunder nur in Gottes schöpferischer Weisheit seine Erklärung findet. Aber als Thatsache, welche uns in den Wirkungen Christi zur vollen Erfahrungsgewißheit wird. Christus ist als der „sündlos vollkommene" zugleich der „einzige". Aber seine Einzigkeit wie seine sittlich-religiöse Vollkommenheit sind nur im Zusammenhange seines einzigartigen Lebenswerkes zu verstehen.

Die Lehre von der Sünde brauchen wir dabei nicht näher in das Auge zu fassen. Denn nur eine dualistische Auffassung der Sünde, nur die Meinung, daß die Natur als solche einen Widerspruch mit dem Willen Gottes in sich schließe, könnte gegen die von uns aufgestellten Aussagen Einspruch erheben und behaupten, daß Christus, weil an der Natur teilnehmend, auch an der Sünde teilhaben müsse. Die christliche Lehre aber, für welche die Natur der Ausdruck des göttlichen Schöpferwillens ist, kann die Einwürfe einer solchen Auffassung nicht berücksichtigen. Und die Lehre von dem Menschen als dem zum Ebenbilde Gottes geschaffenen schließt die Möglichkeit der von uns behaupteten Sündlosigkeit ein.

Denn die Erbsünde soll doch auch nach der Lehre der Kirche nicht zur **Natur** des Menschen geworden sein, d. h. wie man sich auch sonst diesen Zustand denken möge, er soll die menschliche Gattung nicht unfähig machen, dem göttlichen Schöpferwillen das menschliche Organ zu bieten, dessen er bedarf. Wo also nicht eine manichäische Ansicht von der Sünde vorliegt, da kann man nicht leugnen, daß Gott aus der Menschheit eine für die vollkommene Sittlichkeit geeignete Persönlichkeit hervorrufen konnte. Ein Schöpfungswunder bleibt solche Persönlichkeit nach jeder Betrachtungsweise [1]). Wir werden also ohne jede Rücksicht auf die Lehre von der Erbsünde, in dem Glauben, daß die Natur, auch die menschliche, als **Natur** niemals böse, also niemals unfähig sein kann, dem Schöpfungswillen Gottes zu dienen, einfach auszusagen haben, daß wir in Christus die vollkommene sittliche und religiöse Erscheinung der Menschheit, und damit den geistigen Menschen und das wahre Ebenbild Gottes sehen, weil er als zweiter Adam der Ausgangspunkt für die Menschheit des Reiches Gottes geworden ist, und die Verwirklichung dieses Reiches mit der Verwirklichung seines eigenen Lebenszweckes identisch gemacht hat.

---

1) **Die Gottheit Christi setzt seine menschliche Persönlichkeit voraus. Also ist die Lehre von der Anhypostasie des Menschlichen in Christus falsch, die von der Enhypostasie desselben wenigstens mißverständlich.** 2) **Die menschliche Persönlichkeit, wenn sie durch ihre Vernunft- und Willensanlage dazu gelangt, wahre Freiheit und Wahrheit zu besitzen, wird zum geistigen Menschen, welcher das wahre Ebenbild Gottes ist.** 3) **Ob diese „Idee des Menschen" in Adam geschichtlich verwirklicht gewesen ist, kommt für die christologische Frage gar nicht in Betracht.** 4) **Die Verwirklichung der Idee der Menschheit ist in Christus nicht mit seiner Gottheit identisch, aber ihre Voraussetzung; denn der zweite Adam kann er nur**

---

1) Das aber geht die Lehre von Jesus als dem Christus an.

als der geistige Mensch sein. 5) Diese anthropologische Voraussetzung für die Gottheit Christi ist die einzige, aber die unumgängliche. Die Annahme, daß Christus als Mensch eine Verwirklichung der menschlichen Natur an sich, eine Zentralpersönlichkeit sei, ist ebenso unnötig, als unbegründet. 6) Die Überzeugung von der religiösen und sittlichen Vollkommenheit Christi als der Grundlage seiner Gottheit ist nicht mit der Behauptung einer geschichtlichen Nachweisbarkeit seiner Sündlosigkeit zu verwechseln. Sie ist eine Glaubensaussage über die im Zusammenhange des Erlösungswerkes einheitlich aufgefaßte Persönlichkeit. 7) Auch mit der wesentlichen Unsündlichkeit Christi, welche Schleiermacher behauptet, ist diese Aussage nicht zu verwechseln. Sie ist auf einen engeren Kreis beschränkt und läßt Raum für die positive Auffassung der sittlichen Lebensführung im Zusammenhange des Berufes und für den Unterschied der ethischen Prozesse von den Naturprozessen. 8) Der richtig gefaßten Lehre von der sittlichen Vollkommenheit Christi kann die Lehre von der Erbsünde in keiner Weise widersprechen.

Kapitel XXXI.

1. So lange wir den Menschen vonseiten seiner Gottebenbildlichkeit als vernünftige und wollende, zur Wahrheit und Freiheit angelegte Persönlichkeit betrachten, kann das einem Menschen gegebene Prädikat der Gottheit keine Schwierigkeiten machen. Der Mensch kann freilich nicht selber Gott werden, aber er kann die persönliche Offenbarung Gottes sein, und damit wird er Gott für die, welchen er Gott offenbart. Bedenklicher aber kann dieses Prädikat erscheinen, wenn wir an die Erscheinungsseite des Menschen auf Erden denken. Wir könnten bezweifeln, daß ein in den Grenzen von Zeit und Raum nach Leib und Seele eingeschlossenes, gewordenes, dem Leiden, der Veränderung und dem Sterben unterworfenes Erdenwesen wirklich fähig sei, das Prädikat der Gottheit zu tragen. Mit dieser Schwierigkeit kämpft ja vor allem die lutherische Christologie. Wenn sie Luthers ursprüngliche Gedanken festhaltend in dem Menschen Christus ein mit alleiniger Ausnahme der Sündlosigkeit uns durchaus gleichartiges Wesen sehen will — und das fordert der evangelische Bericht gebieterisch —, so muß es ihr um so schwerer werden, Gott in einem solchen Geschöpfe wesenhaft gegenwärtig und offenbar zu denken. Daß es dennoch möglich sei, daran hat der Glaube nie gezweifelt. Er hat stets behauptet, daß die Überweltlichkeit und die weltliche Daseinsform in demselben Menschen vorhanden sein können, ohne sich auszuschließen. Aber von den alten bis zu den neuen Kenotikern konnte es von den vorausgesetzten Bedingungen aus nicht

gelingen, diese Glaubensüberzeugung auch dem Denken verständlich zu machen. — Wir bringen aus der Erfahrung des Gottesreiches die Überzeugung mit, daß es keine Schwierigkeit haben kann, in einem irdisch-menschlichen Dasein göttlichen Inhalt vorauszusetzen. Wir erinnern uns der Worte Luthers, daß alle echten Christen, wie Christus selbst, allmächtig sind in weltlicher Ohnmacht, und im Himmel mitten im räumlichen und zeitlichen Dasein. Wir denken daran, daß unser Vernunfterkennen mitten im zeitlichen Wechsel der Erkenntnisakte einen ewigen Inhalt von *Ideen* besitzt, und daß unser sittliches Wollen mitten in der Aufeinanderfolge verschiedener Willensentschlüsse einheitliche und beharrende *Grundsätze* festhalten kann und so einen *Charakter* ausgestaltet, welcher als solcher etwas Nichtweltliches ist.

Den nächstliegenden Ausweg aus dieser Schwierigkeit müssen wir freilich verschmähen. Wenn wir das Prädikat der Gottheit auf den *verklärten Christus* beschränken wollten, so würde ja die Rücksicht auf die weltlichen Schranken des Daseins, Wirkens und Wissens vollständig wegfallen. Und dieser Ausweg scheint ebenso innerlich berechtigt, wie erfolgreich. Er entspricht einer mächtigen Richtung im Neuen Testamente selbst. Und wir müssen unweigerlich zugeben, daß die christliche *Phantasie* sich den Christus, welchem wir das Prädikat der Gottheit beilegen, immer als den verklärten vorstellen muß, weil wir ihn ja nur auf Grund und im Zusammenhange seines Wirkens als unseren Gott bezeichnen können. Wir halten durchaus fest, daß das eben geborene Jesuskind, wenn wir es von dem Zusammenhange mit seiner Entwickelung abgeschnitten dächten, möchte es auch noch so sehr ein geheimnisvolles Naturwunder in sich schließen, uns dennoch nicht Gott sein würde, weil die Gottheit nicht als etwas Angeborenes, durch Naturvorgänge Hervorgerufenes angesehen werden darf. Der Christus kann überhaupt nicht geboren werden, sondern nur der Mensch, welcher Christus wird.

Aber so gern wir diesen Wahrheitsmomente dogmatische Anerkennung zollen, so entschieden müssen wir die Anschauung selbst verwerfen. Denn sie verläßt die Erfahrungsgrundlagen, auf welchen der Glaube an die Gottheit Christi überhaupt ruht. Sie

sieht in dem Wechsel des Zustandes eine Veränderung des Wertes der Persönlichkeit. Und sie macht die religiöse Bedeutung der Gottheit Christi ganz illusorisch. Denn bei dieser Voraussetzung wäre uns Gott auch in Christus wieder der schlechthin verborgene Gott. Wenn die Gottheit Christi in der durch seine Verklärung erlangten Machtfülle und Daseinsherrlichkeit bestände, so bliebe uns Gott in ihm der Gott der „natürlichen Theologie", die verborgene Fülle des allmächtigen Seins und Wirkens. Denn von der Art des allmächtigen Wirkens Christi läßt sich überhaupt keine Erfahrung gewinnen. Die Wirkungen, welche wir von ihm erfahren, hängen sämtlich mit seinem Erdenwerke zusammen. Wenn wir diese Wirkungen also nur als menschliche beurteilten, und als göttliche Wirkungen nur die uns verborgenen, bloß der Phantasie zugänglichen ansähen, so wäre Gott uns in Christus nicht mehr erschlossen, als er auch ohne ihn erschlossen ist, ja im Grunde weniger als in der alttestamentlichen Religion mit ihren heiligen Formen, in welchen Gott für den Glauben doch einen positiven Inhalt gewann.

2. Also muß das Prädikat der Gottheit auch für Christus als einen irdischen Menschen gelten, und darum mit allem, was zum Wesen des irdischen Menschen gehört, vereinbar gedacht werden. Mit der Stellung des Geschöpfes, welches sein gesamtes Wesen nicht aus sich, also nicht als ein ewiges empfängt, und Gott als seinem Schöpfer in unbedingter Abhängigkeit gegenübersteht. Mit dem Werden und Entwickeln des leiblichen und Seelen-Lebens. Mit den räumlichen Grenzen des leiblichen Daseins, und ihrem Einflusse auf das Erkennen und Wirken. Mit der beständigen Abhängigkeit des Erkennens und Wirkens von den Hemmungen der Welt, und der Abhängigkeit des gesamten Daseins von den Wirkungen des weltlichen Zusammenhanges der Dinge, welcher mit den sittlichen Zwecken keine unmittelbare Verbindung hat. Also mit Veränderlichkeit, Lernen und Irrtum, mit Schwäche und Leiden, mit Abhängigkeit und Endlichkeit, in denen der Mensch sich unglücklich und unfrei, vergänglich und weltlich (also nicht heilig) fühlt. An diesem Punkte kommt die Paradoxie des Christenglaubens zu ihrer vollen Erscheinung. Die im Kreuze offenbarte Gottheit ist sein eigenstes Symbol.

Man kann diese scheinbaren Gegensätze nicht dadurch ausgleichen, daß man in derselben Persönlichkeit gleichzeitig und denselben Gegenständen gegenüber ein von Raum, Zeit und Abhängigkeit befreites Wissen und Wirken und ein ihnen unterworfenes für möglich hält. Denn ein persönliches Leben läßt sich mit einem solchen Doppelbewußtsein nicht vereinigen. Eine göttliche Persönlichkeit, die zugleich nach ihrer menschlichen Erscheinungsform irdisch-weltliches Bewußtsein, Erkennen und Wollen besäße, wäre ebenso unverständlich, wie eine irdisch-menschliche Persönlichkeit, die zugleich nach ihrer göttlichen Natur in allmächtiger, allgegenwärtiger, allwissender Wirkung der Welt gegenüber sich befände. Diese ganze Vorstellung bietet nicht einen für den Glauben verständlichen und wertvollen Inhalt, sondern ein Phantasiebild, welches ebenso unvollziehbar ist, wie die Vorstellungen der alten Anthropologie über das Verhältnis von Leib und Seele, mit denen die alte Kirche das christologische Problem so gern zu erklären pflegte [1]). Eine Persönlichkeit kann eine bestimmte Sache nur wissen oder nicht wissen, nur vermögen oder nicht vermögen, — nicht zugleich sie wissen und nicht wissen, vermögen und nicht vermögen. Allerdings wissen wir nicht mit unserem Leibe, und wirken nicht durch unsere Seele unmittelbar auf die Dinge ein. Aber das persönliche Subjekt des Wirkens und Wissens wirkt und weiß deshalb nicht weniger durchaus einheitlich.

Ebenso wenig darf man die menschlich-irdische Art des Seins, Wirkens und Erkennens in Christus von der göttlichen absorbiert denken, — ob dabei ein Schein derselben übrig bleibt oder nicht. Denn eine Persönlichkeit, in welcher wir das voraussetzten, wäre in Wahrheit keine menschliche Persönlichkeit mehr, kein zureichendes Subjekt für das sittliche Lebenswerk, auf welchem doch allein unser Glaube an die Gottheit Christi ruht. Nur für einen Naturzauber, wie ihn die altgriechische Kirche voraussetzt, möchte sie noch geignet erscheinen.

1) Noch weniger passen die Bilder vom glühenden Eisen, von der brennenden Kohle 2c., welche chemische Veränderungen von Substanzen zur Erklärung persönlicher Lebensprozesse verwerten.

Und ebenso wenig darf endlich die göttliche Art des Wirkens von der menschlichen absorbiert gedacht werden, sei es nach eigenem Willen oder weil sie überhaupt nicht wahrhaft vorhanden ist. Denn in beiden Fällen wird das Göttliche zum Schein. Christus offenbart dann nicht die Gottheit, sondern sie ist in ihm verhüllt. Also hat man kein religiöses Recht, ihn Gott zu nennen. Er mag für sich Gott sein. Aber für uns ist er nicht mehr, als ein ψιλὸς ἄνθρωπος, dem wir nur mit Verletzung unserer religiösen Pflicht gegen Gott, auf seine bloße Behauptung und Autorität hin, eine Verehrung widmen könnten, die doch irgendwie in das Gebiet der Abgötterei fallen müßte.

3. Aber nach den richtigen Voraussetzungen verschwindet der ganze Schein des Widerspruchs. Es handelt sich um die auf uns gerichtete volle und wesentliche Offenbarung Gottes in einer das göttliche Werk vollbringenden menschlichen Persönlichkeit. Es bedarf keiner weiteren Voraussetzungen, als daß die menschliche Persönlichkeit, ohne ihre Naturgrenzen zu überschreiten, fähig ist, zu einer vollen Offenbarung des auf uns bezogenen göttlichen Liebeswillens zu werden. Dafür aber kommen die vorher beschriebenen Grenzen des irdisch-menschlichen Daseins überhaupt nicht wirklich in Frage. Wenn Christus als Naturwesen zugleich Gottes überweltliches Wesen offenbaren sollte, nach welchem Gott mit jedem Naturwesen schlechthin unvergleichlich ist, dann müßten wir allerdings einfach auf die Lösung der christologischen Frage verzichten. Denn ein geschaffenes, räumlich zeitliches Einzelwesen, mögen wir es auch mit allen denkbaren Vollkommenheiten ausstatten, kann niemals als solches das Wesen des in sich ruhenden, von Raum und Zeit schlechthin unberührten, den Begriff des Einzeldaseins schlechthin ausschließenden Seins offenbar machen, — es sei denn in der Form der bloßen philosophischen Belehrung, also der Mitteilung gewonnener Denkergebnisse über das Wesen des Absoluten. In diesem Falle läge also ein reiner und vollständiger Widerspruch in dem Problem der Gottheit Christi.

Wohl aber kann die endliche Persönlichkeit uns eine Offenbarung des auf uns bezogenen göttlichen Liebeswillens werden. Denn die überweltliche Art des göttlichen Willens kollidiert nicht

mit den Formen des weltlichen bewußten Wollens. Sie ist nicht wie ein stärkeres weltliches Wollen dem menschlich-weltlichen Wollen beigeordnet, so daß beide sich ausschließen könnten, sondern sie vermag es, als schlechthin andersartig sich in demselben zu verwirklichen. Sie kann in den Willen des Menschlichen aufgenommen werden, weil die religiöse Anlage dasselbe befähigt, sich diesem Willen Gottes vollkommen hinzugeben und ihn sich anzueignen. Sie kann in dem Willen des Weltlichen zum Ausdrucke kommen, weil derselbe als vernünftig und frei, fähig ist, in sittlicher Arbeit den göttlichen Zweck als den eigenen Lebenszweck zu verstehen und zu verwirklichen. So kann die Gottheit eines Menschen allerdings nicht durch einen Naturakt verwirklicht werden. Denn als „Naturen" mit einander verglichen, sind Gottheit und Menschheit einfache Gegensätze und schlechthin nicht zu vereinigen. Aber sie kann sittlich-religiös verwirklicht werden. Und dann können weder die Räumlichkeit und Zeitlichkeit des menschlichen Wirkens und Erkennens, noch die Verstrickung des endlichen und gewordenen Seins in den Naturzusammenhang und die daraus sich ergebende Abhängigkeit und Leidensfähigkeit den Menschen hindern, eine Offenbarung Gottes zu sein. Der Gegensatz des Endlichen und Absoluten wird in der religiösen Anlage der Persönlichkeit zur Bestimmung des Endlichen durch das Absolute und für dasselbe. Die vollkommene Frömmigkeit ist Einheit mit Gott auf Grund vollkommener Abhängigkeit. Der Gegensatz des Ewigen und in sich Einheitlichen gegen das Werdende und Räumliche wird in der Vernunft und der sittlichen Anlage der Persönlichkeit zur Überwindung des zeitlichen und räumlichen Charakters des Wissens und Wollens durch das Denken der Wahrheit und das Wollen des Guten.

Die vollkommene Vernunft ist göttliches Wissen, die vollkommene Freiheit göttliches Wollen. Und wer in Einheit mit Gott die Welt göttlich erkennt und das will, was Gott will, der ist trotz seiner Ohnmacht und Leidensfähigkeit, trotz seiner Irrtümer und seiner sich wandelnden Entschlüsse auch mit der Allmacht des göttlichen Zweckes ausgestaltet und mit seiner Allweisheit und seiner unveränderlichen Freiheit. Also mitten in Irrtum und unvollkommenem Handeln, mitten im Leiden und

Unterliegen kann der Mensch sittlich-religiös den vollen Liebeswillen in seiner Allmacht, Allwissenheit, Weisheit und Unveränderlichkeit persönlich offenbaren.

So ist für die richtig gefaßte Lehre von der Gottheit Christi die scheinbar unlösbare Schwierigkeit der Vereinigung des Göttlichen mit dem weltlich Menschlichen überhaupt gar nicht vorhanden. Es giebt mitten in weltlicher Abhängigkeit, weltlichem Leiden und Werden, eine Freiheit, Seligkeit und Ewigkeit, welche die wirkliche und wesentliche Offenbarung der göttlichen Freiheit, Seligkeit und Ewigkeit sind. Es giebt mitten in dem Preisgegebensein an die weltlichen Mächte, eine Heiligkeit, in welcher Gottes Heiligkeit offenbar wird. Es handelt sich nicht um ein göttliches Wesen neben dem menschlichem, nicht um göttliche Eigenschaften neben ihnen widersprechenden menschlichen. Göttliche Eigenschaften als menschliche offenbart, communicatio idiomatum, ist das lösende Wort für die Christologie. Christus kann nur auf Grund einer sittlich-religiösen Werdethat, nicht vermöge eines bloßen Naturverhältnisses für uns Gott sein. Er kann es nur unter der Bedingung sein, daß sein Abhängigkeitsverhältnis zu dem einen Gott völlig gewahrt bleibt. Also nur als der Gottessohn, der aus Gott ist was er ist. Aber er ist wirklich Sohn, und nicht mehr Knecht. Denn er trägt das sich offenbarende Wesen Gottes wirklich persönlich in sich. Er fühlt es nicht mehr an sich, oder gar gegen sich gerichtet. Er ist eins mit Gott in dem Geiste Gottes. Er beurteilt die Welt in Gottes Geist und macht sie zum Mittel für den Gotteszweck. Bei aller Lückenhaftigkeit und Beschränktheit, allem Irrtum und aller Veränderlichkeit seines weltlichen Erkennens ist er die Wahrheit, weil er Gottes eigenes Wesen in seinem höchsten Zwecke versteht und die Welt in Gott beurteilt. Bei aller Ohnmacht und weltlichen Unzweckmäßigkeit seines Wirkens, bei aller Gebundenheit seiner Entschlüsse an den Wechsel der räumlich-zeitlichen Erscheinungen ist er die Freiheit, Weisheit und Seligkeit, weil Gottes Wille, der die Welt schafft, sein Wille ist. In allem Leiden und im Tode ist er das Leben, weil die weltschaffenden ewigen Motive und Kräfte Gottes in ihm menschlich wirken. Und die Bedeutung seines Lebens geht für uns, wie für

ihn selbst, darin auf, daß er das menschliche Gefäß der Offenbarung Gottes für die Menschen ist. Seine Speise ist, seines Vaters Willen zu thun.

So muß die gesamte Persönlichkeit Christi und ihr Werk, wenn wir sie religiös betrachten, als bloße Gottesthat verstanden werden, als die schöpferische Verwirklichung eines ewigen Gottesgedankens in der Zeit. Aber als eine Schöpferthat nicht auf dem natürlichen, sondern auf dem geistigen Gebiete, also zugleich als die reine sittlich-religiöse That der menschlichen Persönlichkeit. Auch hier ist die Ansicht, welche Leben und Persönlichkeit Christi nach ihrem einen Teile als schöpferische Offenbarung Gottes, nach ihrem anderen als menschliche Leistung ansieht, durchaus falsch und mechanisch.

4. Wenn wir dem irdischen Christus das Prädikat der Gottheit beilegen, so drängt sich uns unmittelbar die Überzeugung auf, daß der Zustand des weltlichen Lebens eigentlich nicht der dem Werte dieser Persönlichkeit und ihrem wahren Wesen entsprechende ist. Dazu führt uns schon die Erfahrung im Reiche Gottes. Denn wenn nicht bloß die, welche des Geistes Erstlinge empfangen haben, selbst noch nach einer Erlösung aus dem unvollkommenen Zustande seufzen, sondern auch der Geist selbst sie mit unaussprechlichem Seufzen vertritt (Röm. 8, 26), so entspricht der weltliche Zustand auch nach dem Urteile Gottes selbst dem wahren Wesen der Gotteskinder nicht.

So erscheint die irdische Seinsform Christi für das Auge des Glaubens als eine Niedrigkeit. Die wahre Erscheinung, in welcher er ewig vor Gottes Auge steht, ist die Herrlichkeit, „die er vor Gott hatte, ehe der Welt Grund gelegt war", und in die er als der Verklärte eingeht (Joh. 17, 5). Für Gott ist das irdische Sein Christi eine Kenose, ein Armwerden, und so beurteilt es auch der Glaube. Nicht als ob der Gottmensch Christus — denn auf seine menschliche Persönlichkeit kommt es hier allein an —, eine im Sinne des weltlichen Daseins wirkliche Existenz vor seiner Empfängnis auf Erden gehabt und sie mit dem unvollkommenen irdischen Dasein vertauscht hätte. Aber der Gottmensch, wie er in Ewigkeit vor Gott steht, also als Idee in ihm lebt, und wie ihn der Glaube auch in der irdischen

Erscheinung Jesu erkennt, verhält sich zu dem auf Erden lebenden Menschen Jesus, wie die Idee zu ihrer Erscheinung in einem ihr unangemessenen Stoffe. Erst in dem Verklärten, welcher die weltlichen Schranken überwunden hat, kommt diese Idee zu der ihr angemessenen Erscheinungsform. Erst der, welcher sein Werk siegreich vollbracht hat und geistig lebt und wirkt, ist für den Glauben der zu voller Erscheinung seiner Gottheit gekommene Christus. Ein menschliches Dasein, wie es dem Werte dieser Persönlichkeit entspricht und zur ungehinderten Offenbarung Gottes für uns geeignet ist, finden wir erst in dem, welcher am Kreuz überwunden hat, und nun in seliger Gemeinschaft seines Vaters ohne Hemmungen der Welt den göttlich-menschlichen Geist für die Seinen mitteilt als der geistige Mensch, welcher der Herr des Geistes ist. Das Erdenleben sind seine „Tage des Fleisches", „der Schwachheit", „der Versuchung", — die Tage der Erniedrigung, in welchen die wahre Herrlichkeit seines Wesens noch unter dem Scheine weltlicher Schmach verborgen war.

In diesen Punkten liegt die relative Wahrheit der vorher zurückgewiesenen Anschauung, welche das Prädikat der Gottheit überhaupt auf den Verklärten beschränkt. Wir können allerdings nur auf Grund des Glaubens an Christi Verklärung an seine Gottheit glauben. Ohne die Überzeugung von seinem Siege, ohne die Gewißheit, daß er durch den Tod hindurch den göttlichen Zweck siegreich verwirklicht hat, ohne den Glauben, daß er ungehemmt von Welt und Zeit geistig uns beherrscht und den Gotteszweck des Reiches des Guten allmächtig fördert, könnten wir nicht von seiner Gottheit reden. Dächten wir ihn in irgendeinem Zeitmomente seines Erdenlebens beharrend, so würden wir so wenig wie die Jünger Recht und Veranlassung haben, ihn Gott zu nennen [1]). Also erst auf Grund seines Werkes,

---

1) Das könnte höchstens der enthusiastische Ausdruck der von der Erhabenheit und Schönheit dieser Persönlichkeit geweckten Begeisterung sein. Die Gottheit wäre dann nur ein hyperbolischer Ausdruck für menschliche Vortrefflichkeit.

erst als der verklärte Sieger kann Christus von den Seinen die Anerkennung seiner Gottheit erwarten.

Aber wer seine Gottheit und ihr wahres Wesen so versteht, der weiß auch, daß sie nicht erst dem Verklärten mit der Herrlichkeit, die er empfangen hat, gegeben ist, sondern uns schon aus allem Thun und Leiden des irdischen Menschen Jesus als der wahre Inhalt seines Lebens entgegenleuchtet. Darum nennen wir auch den irdischen Vollbringer des Christuswerkes Gott, — aber Gott in einer seinem Werte nicht entsprechenden Form des Seins und Wirkens, Gott, verborgen im Fleische und sich offenbarend in Schwachheit.

Die Lehre von der Gottheit Christi hat diesen Gegensatz der „Stände" Christi gar nicht zu berücksichtigen. Denn ihre Aussagen gelten dem einheitlichen Werte dieser Person und ihres Werkes für uns, nicht ihrer Entwickelung und ihren Daseinsbedingungen. Sie denkt überhaupt nicht an die Möglichkeit, daß Jesus etwa als Kind gestorben oder in den Aufgaben seines Lebens sittlich gescheitert wäre. Denn dann wäre er für uns überhaupt nicht Christus. Christus non potest peccare nec vinci potest a mundo. Die Aussagen über Christus setzen das siegreiche Vollbringen seines Werkes voraus und lassen alle anderen Möglichkeiten beiseite. Die Lehre von der Gottheit Christi findet also als die einzige Bedingung seiner Gottheit vonseiten der Anthropologie, die Voraussetzung seiner sittlich-religiösen Vollkommenheit. Und ihr Urteil soll weder dem Ergebnisse eines bloßen Naturprozesses gelten, noch der werdenden und der Möglichkeit sittlichen Unterliegens noch nicht entzogenen Persönlichkeit.

Es gilt für die Person Christi auf Grund ihres sittlich-religiösen siegreich vollendeten Werkes. Der Christus kann nicht geboren werden. Und nur der Christus, nicht der Mensch, welcher die Anlage hat, Christus zu werden, ist uns Gott. Dagegen hat die Lehre von Jesus als dem Christus sich um so entschiedener mit dem Unterschiede des Zustandes, in welchem Jesus zum Christus wird, von dem, in welchem er es für alle Zeiten geworden ist und seinem Wesen gemäß wirken kann, zu beschäftigen. Sie hat auch das Verhältnis der auf dem Natur-

wege hergestellten Anlagen dieser Persönlichkeit zu ihrem sittlich-religiösen Lebensresultate, und die Frage nach der Möglichkeit einer Nichtverwirklichung des Christusberufes durch diese Person in Betracht zu ziehen.

---

1) Die Schwierigkeit, welche für die Lehre von der Gottheit Christi aus der Aufgabe entsteht, diese Gottheit mit den Grenzen einer wirklich irdisch-weltlichen menschlichen Persönlichkeit auszugleichen, läßt sich nicht dadurch vermeiden, daß man nur dem verklärten Christus das Prädikat der Gottheit beilegt. Sie läßt sich nicht heben, indem man in seiner Persönlichkeit eine doppelte Art des Wissens und Erkennens für möglich hält, oder indem man das menschliche Wirken in ihm von dem göttlichen oder das göttliche von dem menschlichen absorbiert denkt. 2) Aber sie verschwindet, sobald man bedenkt, daß Christus nicht als Naturwesen Gottes Natur offenbaren soll, sondern als sittliche Persönlichkeit den auf uns gerichteten Liebeswillen Gottes. Denn das vermag er trotz aller Schranken des weltlichen Daseins. 3) Die dem Werte seiner Gottheit angemessene Daseinsform empfängt Christus erst in der Verklärung, in welcher die Herrlichkeit offenbar wird, die er ewig vor Gott hatte, und die auf Erden verhüllt war. Aber die Lehre von der Gottheit Christi hat auf den Unterschied der „Stände“ und die Frage des „Werdens“ Christi überhaupt nicht einzugehen, sondern über die Persönlichkeit in der Einheit ihres vollbrachten Werkes ein Glaubensurteil zu sprechen.

d) Die dogmatische Entfaltung der Lehre. Communicatio idiomatum.

Kapitel XXXII.

1. Unsere dogmatische Aufgabe kann nach den Ergebnissen, welche wir bisher gewonnen haben, nicht darin bestehen, eine göttliche Persönlichkeit oder eine göttliche Natur mit einer menschlichen Natur zur Personeinheit verbunden zu denken. Der Glaube an die Gottheit Christi kann sich nicht auf ein Naturgeheimnis der Schöpfung, sondern nur auf ein Wunder der sittlichen Welt begründen, auf ein geistiges Offenbarungswunder Gottes, mag dasselbe auch ein Naturgeheimnis zu seiner Voraussetzung haben. Aber noch weniger genügt es, an eine menschliche Persönlichkeit zu denken, welche, auf sich selbst gestellt, durch eigene sittliche That es verdient hätte, Offenbarungen Gottes zu empfangen oder von seinen Kräften erfüllt zu werden, und so zu göttlicher Würde erhoben wäre. Vielmehr muß eine menschliche Persönlichkeit gedacht werden, welche als solche nur aus dem Offenbarungswillen Gottes verständlich und aus seinem Geiste erklärbar, in ihrem menschlichen Personenleben, wie es sich auf uns bezieht, zugleich der vollkommene Ausdruck des auf uns bezogenen persönlichen Willens Gottes, und darum für uns Gott ist, und für Gott die menschliche Verwirklichung seines Offenbarungswillens darstellt, in welchem sein ganzes Wesen enthalten ist. Eine menschliche Persönlichkeit, deren gesamter persönlicher Lebenszweck eins ist mit dem göttlichen Offenbarungszwecke, und in der alles natürliche Leben sich diesem Zwecke als Mittel und Stoff

unterordnet, — von der man also in gewissem Sinne sagen kann, daß sie kein besonderes, von diesem göttlichen Zwecke unabhängiges und aus anderen Motiven verständliches Personleben besitze. Eine Persönlichkeit, die für unsere religiöse Anschauung sowohl nach der Naturgrundlage ihres Daseins als nach der Bedeutung ihres persönlichen Lebens als reine Offenbarung Gottes erscheint und nur als solche verständlich ist, — die aber ebensowohl ethisch als eine vollkommene menschliche Persönlichkeit mit einem menschlich verständlichen und im höchsten Sinne des Wortes sittlichen Lebenswerke aufgefaßt werden kann. Eine Persönlichkeit, welche den vollen Ausdruck ihres Wesens erst als vergeistigte besitzt, aber ihren göttlichen Wert schon in den Kämpfen und Leiden der irdischen Niedrigkeit offenbart. Eine Persönlichkeit, die als menschliche die Offenbarung Gottes für seine Gemeine ist, und in der das göttliche Leben sich uns menschlich darbietet.

Dieser Aufgabe könnten wir nicht genügen, wenn wir in der Persönlichkeit Christi einen dunkeln Rest von göttlicher Substanz dächten, welche ohne menschlich offenbar zu werden neben dem menschlichen Leben in einer rätselhaften Weise ihren eigenen Lebensgesetzen folgte, — oder wenn wir in Christus Seiten seines menschlichen Lebens voraussetzten, welche, unfähig zum Ausdrucke des göttlichen Inhaltes zu werden, gleichsam als ein überflüssiger Rest von irdischem Stoffe unvergänglich neben demselben beharrten. Vielmehr dürfen wir Christus, wenn wir von seiner Gottheit reden, nur so in Betracht ziehen, wie er auf Grund seines Heilswerkes einheitlich auf seine Gemeine wirkt. Alles andere in seinem Leben ist überhaupt nicht Gegenstand der religiösen, sondern der geschichtlichen Betrachtung. Indem wir Christus auf diese Weise einheitlich auffassen, wird uns alles Menschliche in ihm zur reinen Offenbarung des göttlichen Inhaltes, und alles Göttliche in ihm gewinnt menschliche Erscheinungsform. Diese Überzeugung aber können wir in keiner anderen dogmatischen Form ausdrücken als in der, welche die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum ausgebildet hat. Denn sie ist der eigentliche Ausdruck dafür, daß uns in Christus das Menschliche göttlich und das Göttliche menschlich entgegentritt. Darum führt sie mit innerer Notwendigkeit über die Voraussetzungen der Zwei-

naturenlehre, aus der sie geboren ist, hinaus zu einer wahreren Christologie, welche den Erfahrungen der christlichen Gemeine, dem ethischen Werte der Lebensarbeit Christi, dem Bedürfnisse nach einheitlicher Auffassung einer jeden wahren Persönlichkeit und der Einzigkeit Christi gleichmäßig genügt. Sie allein kann eine sittliche Persönlichkeit Christi erklären und damit der Versöhnungslehre ihre notwendige Voraussetzung bieten. Denn das allein Wertvolle ist der Wille des Guten. Und doch stellt sie die menschliche Persönlichkeit Christi nicht in ebionitischer oder nestorianischer Weise neben die Offenbarung Gottes, als ob sie schon außerhalb derselben persönlich vollendet sich ihr zum Gefäße darböte. Denn sie lehrt diese Persönlichkeit selbst als Offenbarung Gottes und ihr sittliches Lebenswerk zugleich als das vollendete Offenbarungswerk Gottes erkennen. Sie allein macht es verständlich, daß Christus der als Einheit gedachten Gemeine, welche aus ihm hervorgeht, gleich, und daß er doch für sie Gott und jedem ihrer Glieder ungleichartig ist. Denn das erste ist nur möglich, wenn alles Göttliche in ihm menschlich, das zweite nur, wenn alles Menschliche in ihm Offenbarung des Göttlichen ist. Der religiöse Trieb, welcher im Monophysitismus sich spüren läßt, kommt bei dieser Auffassung ebenso gut zu seinem Rechte, wie die ethische Besonnenheit der nestorianischen Schule. Und diese Auffassung allein vergißt nicht, daß die Lehre von der Gottheit Christi nur in der Überzeugung von seinem Werke als der Verwirklichung des göttlichen Zweckes für die Menschheit begründet ist, daß also jede Bestimmung seiner Gottheit, welche nicht mit der Offenbarung dieses göttlichen Willens zusammenhängt, und keine Beziehung auf das menschliche Leben hat, den sicheren religiösen Boden verliert und in der Luft schwebt.

2. Die kirchliche Lehre von der communicatio idiomatum pflegt unter dem Eindrucke der Geschichte der Christologie das sogen. genus idiomaticum, d. h. die Aussagen, welche vor der Reformation allein mit dem Namen communicatio idiomatum bezeichnet wurden, voranzustellen. Daran schließt man entweder das genus apotelesmaticum, um für das genus majestaticum als den eigentlichen Gegenstand des konfessionellen Streites die nötigen Grundlagen und genügenden Raum zu gewinnen, oder

man meint das letztere trotzdem voranschicken zu müssen, weil das Werk auf der Person ruhe, also das Zusammenwirken beider Naturen erst, wenn man ihr inneres Verhältnis zu einander erörtert habe, recht zu verstehen sei. Für uns, die wir mit ganz anderen Voraussetzungen an diese Lehre herantreten, muß diese Art ihrer Behandlung durchaus unzweckmäßig erscheinen. Alles, was wir über die Gottheit Christi auszusagen haben, gründet sich auf die besondere Art seines Wirkens auf uns, nämlich darauf, daß eine menschliche Persönlichkeit die Trägerin eines Werkes ist, welches wir als das auf uns gerichtete Gotteswerk verstehen. Erst daraus kann ein jedes Urteil über die Eigentümlichkeit dieser Person abgeleitet werden. Ohne diese Voraussetzung würden wir nur auf überlieferungsmäßige Autorität hin angenommene metaphysische Sätze besitzen. Wir haben deshalb ohne Zweifel mit dem genus apotelesmaticum zu beginnen, d. h. zu beschreiben, wie das Heilandswerk Christi für uns ebensowohl ein göttliches als ein menschliches ist.

Daran schließt sich das Urteil über die eigentümliche Art des zum Träger dieses Werkes befähigten menschlichen Lebens und über die besondere Art, wie das göttliche Leben in demselben vorhanden ist, an. Es folgt also das genus majestaticum, mit Einschluß des genus ταπεινωτικὸν, soweit es wirkliche Wahrheit enthält. Erst dann kann das Urteil über die Gesamtpersönlichkeit folgen, nach welchem wir sie als eine menschliche Gott nennen, und ihr als einer menschlichen göttliche, als einer göttlichen menschliche Wirkungen und Eigenschaften zuschreiben, also das genus idiomaticum.

3. Die Lehrabsicht, welche die Kirche in dem genus apotelesmaticum geleitet hat, ist durchaus zu billigen. Die Wirkungen Christi auf seine Gemeine, also das Heilswerk im weitesten Sinne des Wortes, sollen ebensowohl als göttliches wie als menschliches Werk verstanden werden. Darin beruht ja in der That die Eigentümlichkeit des christlichen Glaubensbewußtseins, daß in dem durch menschliche That verwirklichten Reiche Gottes der volle und ganze Gotteswille, also Gottes Offenbarungswirken, zum Ziele gekommen ist, so daß das menschliche Wirken Christi uns in seiner vollen Bedeutung nur als Wirken Gottes verständlich ist, und

das göttliche Offenbarungswirken nur als menschliches in Christus seine volle weltliche Verwirklichung findet. Ohne die erstere Annahme bleibt nur die rationalistische Vorstellung von Jesus als dem Lehrer und Vorbild menschlicher Tugend und Frömmigkeit übrig. Ohne die zweite nur die gnostische, nach welcher Jesus als ein einzelner Träger der göttlichen Offenbarung sich in eine keineswegs abgeschlossene und überhaupt nie abzuschließende Geschichte der Offenbarung des absoluten Geistes einreiht, so daß seine Einzigkeit, und selbst seine religiöse Bedeutung für uns fraglich werden. Wir müssen deshalb die Motive der kirchlichen Lehre in vollem Maße billigen. Christus wäre uns allerdings, um mit Luther zu reden, „ein schlechter Heiland, wenn er nur als Mensch für uns gestorben wäre". Erst wenn wir in seinem Tode die göttliche Liebe zu uns wirkend erkennen [1]), gewinnt derselbe wirklichen Heilswert für uns. Sonst ist er ein Heldentod für das Gute, von dem wir doch nicht wenige Beispiele auch sonst in der Menschengeschichte finden. Erst wenn wir das menschliche Werk Jesu durchaus und schlechthin als die Offenbarung des ewigen Liebeswillens Gottes verstehen, welcher in ihm sein höchstes Ziel verwirklicht hat, dürfen wir uns religiös von demselben beeinflussen lassen, unser Vertrauen und unsere Hoffnung darauf gründen und in ihm der Macht über Welt und Tod gewiß sein. Ohne diese Voraussetzung dürften wir nur aufrichtige Bewunderung und den sittlichen Entschluß der Nacheiferung aus dem Eindrucke des Werkes Christi schöpfen. Und anderseits würde uns diese Offenbarung der Liebe Gottes nicht in christlichem Sinne selig machen, wenn wir sie nicht ganz und vollständig in dem m e n s c h l i c h e n Wirken Christi ausgedrückt fänden. Denn dann wäre unser Glaubensleben nicht in Wahrheit auf Christus gerichtet, sondern nur auf das Göttliche, welches wir in irgendeiner Verbindung mit ihm, aber nicht in ihm und durch ihn wirkend dächten. Wir wären als seine Gemeine nicht gewiß, im Zusammenhange des vollendeten Heilswerkes zu stehen, sondern müßten als einzelne Fromme uns selbst mit dem Göttlichen Verbindung suchen, auch

---

1) Röm. 5, 8. Joh. 3, 16.

wenn er uns dabei Führer und Lehrer sein könnte. Überhaupt aber verlöre das Christentum damit seinen geschichtlichen Charakter und löste sich in eine mystische Menschheitsreligion auf.

Das kirchliche Lehrstück vom genus apotelesmaticum hat drei Hauptpunkte, auf welche bei seiner dogmatischen Ausgestaltung vor allem zu achten ist. Erstens die Beschränkung seiner Aussagen auf das Heilswerk. Es handelt sich nicht darum, alle Handlungen des geschichtlichen Jesus als Offenbarungen Gottes aufzufassen oder alle Offenbarungen Gottes als menschlich in Christus sich verwirklichende zu denken. Das Leben Jesu hat abgesehen von dem Zusammenhange mit seinem Heilswerke für uns überhaupt keine religiöse Bedeutung, ist uns also keineswegs eine Offenbarung Gottes. Was Jesus als Knabe und Jüngling gethan und gelitten hat, so herrlich und heilig es auch sein und so sehr es sich auch eignen mag, Vorbild für uns zu sein, ist doch keine Offenbarung Gottes für uns, denn es ist nicht auf den Liebeszweck Gottes mit uns bezogen. Und selbst während seines Amtslebens ist natürlich eine große Menge seiner Handlungen ganz ohne direkte Beziehung auf das Heilswerk gewesen, wie das notwendig in den Anforderungen des Lebens liegt. Auch diese mögen heilig und vorbildlich gewesen sein. Aber Offenbarungen Gottes für uns sind sie nicht, also nicht Gegenstände der religiösen Betrachtung. Und ebenso ist das Offenbarungswirken Gottes, wo es sich nicht auf die Menschheit des Reiches Gottes bezieht, wo es also ein Wirken in der Natur oder auf außermenschliche Wesen, oder auf die Menschen nach der Seite ihres Naturlebens ist, schlechthin nicht als in Christus menschlich verwirklichtes, als ein Wirken der menschlichen Persönlichkeit Jesu anzusehen. Es ist ein Offenbarungswirken Gottes, welchem wir uns religiös beugen. Aber es ist nicht sein Wirken, welches uns in Christus offenbar wird, und welches die eigentümlich christliche Art der Frömmigkeit hervorruft. Diese Beschränkung hat freilich keineswegs in der Absicht der lutherischen Christologie gelegen. Aber in diesem Lehrstücke zeigt sie selbst die richtige Bahn. Wir werden daraus zu folgern haben, daß das Glaubensinteresse der Gemeine nur darauf gerichtet sein kann, in dem Heilswerke als dem geistigen Mittelpunkte und Zwecke des Wirkens Gottes

auf die Welt, das göttliche Wirken als in Christus menschlich, das menschliche Wirken Christi als göttlich zu verstehen.

Zweitens soll das gesamte Heilswerk Christi als göttlich und menschlich aufgefaßt werden. Nicht etwa die eine Seite seines Wirkens, seine Wunder und Siege, als göttlich, die andere, seine Leiden und Schmerzen als menschlich. Sondern in jedem Momente seines Heilswerkes offenbart sich das menschliche und das göttliche Wirken zugleich. Gerade in den scheinbaren Tiefen seines Werkes, vor allem in der Kreuzesstunde, offenbart sich die größte Herrlichkeit der Liebe Gottes. Gerade in den Glanzpunkten seiner Lebensarbeit tritt uns der betende und sittlich arbeitende Mensch entgegen. Das gesamte Heilswirken Christi ist ebensowohl Menschenwerk wie Gotteswerk.

Drittens wird betont, daß jede der beiden „Naturen" in jedem Werke nach ihrer besonderen Art wirke, wenn auch nie ohne Mitwirkung der anderen. Im Leiden und Sterben Christi leidet und stirbt die göttliche „Natur" nicht, sondern sie wirkt als allmächtige Kraft der Liebe, welche dem Leiden und Sterben erst seinen Heilswert giebt. In den Wundern und Herrlichkeitsthaten Christi thut nicht die menschliche „Natur" Wunder, sondern sie ist die Trägerin der Kraft der göttlichen Natur und ihr Werkzeug. Wenn wir diese Aussagen aus ihrer Verflechtung mit der Lehre von den zwei Naturen herausnehmen, gewinnen wir einen höchst fruchtbaren Gedanken. Das Heilswerk Christi sieht sich verschiedenartig an, je nachdem man es als göttliches oder als menschliches Werk betrachtet, und doch ist immer die eine Betrachtungsweise unvollständig ohne die andere. Wenn wir es als göttliches Werk betrachten, so ist es uns in allen seinen Bestandteilen bis zum Kreuze hin die reine Offenbarung der weltsetzenden und weltüberwindenden Liebe Gottes, welche niemals leidet und unterliegt, immer schafft und siegt, welche am mächtigsten ist, wo sie die tiefsten und gewaltigsten Widersprüche überwindet, also am Kreuze ihre volle Allmacht kundgiebt. Wenn wir es als menschliches Werk betrachten, so ist es in allen seinen Bestandteilen, in Wunderherrlichkeit wie in Kreuzesschmach das sittliche Werk des werdenden und sich entfaltenden, leidenden und sterbenden, betenden und kämpfenden Menschensohnes, welcher in

der Kraft seines Gottes glaubend und kämpfend die Widerfahrnisse zu sittlichen Thaten umgestaltet, also in dem tiefsten Leiden der größte sittliche Held ist. Aber wenn Christus nicht die Offenbarung Gottes wäre, so wäre auch sein sittliches, weltüberwindendes Werk nicht möglich. Und ohne sein sittliches Werk könnte er nicht die Offenbarung Gottes sein.

4. So können wir den Inhalt dieses Lehrstückes einheitlich darlegen. Weil das menschliche Berufswerk Christi, durch welches er auf uns wirkt, das erfolgreiche Wirken für das Gute selbst, als den höchsten Zweck Gottes, also identisch mit dem Offenbarungswirken Gottes auf seine Gemeine ist, kann man dieses Berufswerk mit allen einzelnen aus ihm hervorgehenden Thaten nicht sittlich auffassen, ohne es zugleich religiös aufzufassen. Es ist uns das Werk der sich offenbarenden, weltsetzenden Gottesliebe und zugleich das Werk persönlicher, menschlicher Berufsarbeit. Nur als Gottes Werk hat es die schöpferische und weltüberwindende Kraft, die wir in ihm zu unserem Heile empfinden. Nicht das Verdienst eines heiligen Menschen könnte uns selig machen. Und Jesus könnte unser Erlöser nicht sein, wenn er seine Lebensarbeit auf sich gestellt aus menschlicher Kraft ohne Gott vollbracht hätte. Er vollbringt es in der Kraft Gottes seines Vaters, mit welchem er sich im Geiste eins weiß. Gottes Macht ist in ihm mächtig, die Macht der Liebe Gottes, welche in ihm und durch ihn ihre Verwirklichung unter den Menschen vollbringt. In dieser Macht wird das Leiden und der Tod des Menschen zum weltüberwindenden Siege und zur Kraft des ewigen Lebens. In dieser Macht wird das sittliche Leben des Menschen zur göttlichen bindenden Norm für die Seinen. Er wird zum Könige des Gottesreiches und damit zum Herrn der Welt, welche für das Gottesreich vorhanden ist. Auch in diesem höchsten Menschenwerke ist es G o t t, der Wollen und Vollbringen schafft, und aus dessen ewiger Kraft allein die wahre menschliche Kraft sich verstehen läßt. Nicht als menschliches Ziel könnte das Reich Gottes in Jesus mit weltüberwindender Kraft wirken, sondern nur als das Ziel Gottes, welches Christus religiös in sich trägt, und aus welchem er die Kräfte des ewigen Lebens für sein Thun und Leiden schöpft, als Offenbarer Gottes. So haben wir das ganze Berufswerk Christi

als eine Gottesthat zu beurteilen, als die Offenbarung der weltschaffenden Macht der göttlichen Liebe.

Aber die ganze Offenbarung Gottes in diesem Heilandswerke geschieht als eine wirkliche sittliche Menschenthat. Gottes Wundermacht wirkt in der Form der menschlichen Berufsthätigkeit. Denn nur als Äußerungen der Berufstreue, nicht als prodigia haben auch die Wunder Christi religiöse Bedeutung, und nur so hat er selbst sie thun wollen (Matth. 16, 1; 12, 39). Die weltüberwindende Macht Gottes offenbart sich als sittlicher Heldenmut. Und auch jetzt noch wirkt der göttliche Offenbarungswille in dem verklärten Christus auf uns in menschlicher Weise durch sein Erdenwerk, in welchem Christus allein auf unser Glaubensbewußtsein Einfluß hat.

Darum ist das ganze Offenbarungswirken Gottes, wie es auf das Reich Gottes gerichtet ist, in Christus als menschliches Wirken offenbar. Es bleiben nicht etwa noch göttliche auf uns bezogene Heilswirkungen übrig, welche nicht in dem menschlichen Wirken Christi aufgingen. Im Fleische Christi finden wir Gott, — nicht in einem verborgenen außerhalb des menschlichen Berufswerkes verlaufenden Wirken Gottes. Und wir schauen das ganze irdische Berufswerk Christi, wie es auf uns wirkt, als Offenbarungsthat Gottes an, in welcher der eine Gott uns zu seinen Kindern macht. Es bleiben nicht etwa Heilsthaten Christi übrig, die wir als rein menschliche Leistungen ansehen dürften, und denen wir deshalb nicht religiöses Gefühl entgegenbrächten, sondern nur menschliche Bewunderung und Nachahmung. Vielmehr was Christus als unser Heiland menschlich thut, das thut er als Offenbarer der Liebe Gottes, und als solche Offenbarung haben wir es in Glauben und Dankbarkeit hinzunehmen. Und wo das Werk Christi am menschlichsten ist, in Demut, Leiden und Tod, da ist es am göttlichsten. Denn da leuchtet uns die Allmacht der Liebe Gottes am herrlichsten entgegen. Und doch hört weder das menschliche Wirken auf, menschlich-irdisch zu sein, noch das göttliche, überweltlich und frei von jeder Schwachheit und jeder Leidensfähigkeit zu sein. Gott wirkt im Leiden Christi als die Macht weltüberwindender Liebe. Der Mensch überwindet das Leiden sittlich in der religiös angeeigneten Kraft

dieser Gottesliebe. — Aber diese Einheit des göttlichen und menschlichen Wirkens in Christus lehren wir nur für das Heilswerk, — und jede Ausdehnung derselben auf Gottes Naturwirken oder auf des Menschen Jesus rein privates Handeln weisen wir als unbegründet ab.

---

1) Die Lehre von der Gottheit Christi ist in dem Schema der communicatio idiomatum zu entfalten, und zwar so, daß das genus apotelesmaticum den Ausgangspunkt und die Grundlage des Ganzen bildet. 2) Der Zweck des genus apotelesmaticum ist, das Heilswerk ebensowohl als ein Werk Gottes wie als ein sittliches Menschenwerk zu bezeichnen. 3) Seine Aussagen beziehen sich nur auf das **Heilswerk**, nicht auf Gottes Naturoffenbarung oder auf Jesu private Bethätigungen. 4) Und das gesamte Heilswirken soll ebensowohl göttlich wie menschlich gedacht werden, doch so, daß in jeder Wirkung das göttliche Wirken ein anderes ist, als das menschliche. 5) Das ganze Heilswerk Christi ist nur als Werk der in ihm und durch ihn sich verwirklichenden Liebe Gottes zu verstehen. Und das ganze in diesem Heilswerke auf uns gerichtete Wirken Gottes erfahren wir als ein wahrhaft und rein menschliches Wirken.

Kapitel XXXIII.

1. Das genus majestaticum der communicatio idiomatum ist der eigentliche Mittelpunkt und das Besondere der lutherischen Christologie. Zwar meint sie selbst, mit diesen ihren Aussagen nur in den Bahnen der altgriechischen Kirchenlehrer zu gehen. Aber was bei diesen als der Ausdruck für einen mystischen, naturartigen Prozeß der Vergottung des Erstlingsteils der Menschennatur gemeint war, das ist bei den Lutheranern eine Aussage über die Jesus im Verhältnisse zu seiner Gemeine einzigartig zukommende persönlich-menschliche Herrlichkeit, durch welche er eigentlich erst wahrhaft Gott für uns ist, so gewiß auch an sich schon die göttliche Natur in ihm, also der Offenbarungswille Gottes selbst, seine Gottheit gewährleistet. Erst wenn man die Zweinaturenlehre aufgegeben hat, kann der wirkliche dogmatische Wert dieses Lehrstücks zu seiner vollen Geltung kommen. Für uns wird es sich im engsten Zusammenhange mit dem vorigen zu entfalten haben. Wenn der Glaube das Heilswerk ebensowohl als Offenbarungswerk Gottes wie als sittliches Werk des Menschen Jesus ansieht, so muß auch die Persönlichkeit, welche dieses Heilswerk trägt und in demselben religiös für uns in Betracht kommt, so gedacht werden, daß sich uns in einer menschlichen Persönlichkeit das wirkende göttliche Wesen mit seinen Eigenschaften offenbart. Der menschlichen Persönlichkeit Christi werden die Eigenschaften Gottes mitgeteilt. Aber sie wirken als Eigen-

schaften in einer sittlichen menschlichen Persönlichkeit, so daß sie dieselbe nicht aufheben und unmöglich machen, sondern ihr die höchste Wahrheit und Vollendung gewähren. Und so findet das sich offenbarende Wesen Gottes menschliche Gestalt und nimmt seinerseits an den Eigenschaften des menschlich-persönlichen Daseins teil. So schließt das genus majestaticum ein genus ταπεινωτικόν mit ein, und ist nur auf Grund desselben zulässig. Und dabei wird weder das Wesen des Göttlichen noch das des Menschlichen verändert. Die göttlichen Eigenschaften werden nicht Eigenschaften des Menschen als solchen, sondern er besitzt sie nur, weil er die Offenbarung Gottes ist; also sie bleiben auch in ihm Gottes Eigenschaften. Könnten wir aufhören, Christus als die Offenbarung Gottes für uns zu betrachten, so würden wir ihm als einer menschlichen Persönlichkeit keine der göttlichen Eigenschaften wirklich beilegen dürfen. Und ebenso wenig werden die menschlichen Eigenschaften Eigenschaften Gottes als solchen, sondern Gott nimmt sie nur in seinem menschlichen Wirken an. Gott selbst wirkt und waltet sonst schlechthin ohne diese menschlichen Eigenschaften. Könnten wir also davon absehen, daß Gott uns in Christi Werk vollkommen offenbar wird, so hätten wir keinerlei Recht, ihm solche menschlichen Eigenschaften zuzuschreiben. Also sie bleiben Eigenschaften des Menschen Jesus und werden Gott nur insofern beigelegt, als er uns menschlich in Christus erschlossen wird [1]). Und alle hierhergehörigen Aussagen gelten der Persönlichkeit Christi nur, so wie sie, auf Grund ihres Werkes einheitlich betrachtet, die Offenbarung des vollkommenen Liebeswillens Gottes gegen uns ist.

In dem Bewußtsein der Notwendigkeit, die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche „Natur“ Christi durch die Mitteilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche „Natur“ zu kompensieren, wenn man nicht auf die Wahrheit der Vorstellung von Christus als einer auf Erden lebenden menschlichen Persönlichkeit verzichten will, liegt der gesunde Kern der kenotischen Christologie. Aber so lange man das Gebiet der „Naturenlehre“ festhält, also die Christologie auf dem Wege des

1) modi perpetui.

Naturprozesses erklären will, muß die Versuchung zu diesem Auswege stets abgewiesen werden, als unverträglich mit der Ehrfurcht vor Gott und als ein Herabsinken in den Gottesbegriff des Heidentums. Das Weltlichwerden eines göttlichen Sonderwesens, wie die konsequenteren Kenotiker es sich denken, sein Eingehen in die Zustände und Leiden des weltlichen Daseins, in Geburt, Schlaf und Tod, wird ja auf die Phantasie der allezeit heidnisch gerichteten Massen seinen Eindruck nicht verfehlen. Es mag sich die alte religiöse Leidenschaft daran entzünden, mit welcher „die Weiber den Thammuz beweinten" (Ezech. 8, 14) und die bacchantische Menge um den Tod des Götterlieblings klagte und seine Auferstehung jauchzend begrüßte. Aber christliche Begeisterung ist das nicht. Die Naturreligion, welche das Göttliche als ein aus der Natur Entsprossenes und in sie Verflochtenes denkt, verehrt es auch in den Werde- und Sterbeprozessen des Naturlebens. Sie fühlt sich am stärksten erschüttert, wo die großen Gegensätze göttlicher Herrlichkeit und weltlicher Eitelkeit zusammentreffen. Aber das Christentum kennt Gott als den Geist, der die Liebe ist und aus dessen Freiheit die Welt hervorging. Und die Thammuzklage sollte vor dem Ernste und der sittlichen Hoheit der Stunden von Gethsemane und Golgatha verstummen und sich in ein Loblied über den Sieg des „Eingeborenen" wandeln, welcher in der Allmacht der göttlichen Liebe das Leiden in That gewandelt und so überwunden hat. Wohl haben auch einzelne altlutherische Dogmatiker von einem genus ταπεινωτικὸν geredet. Aber sie denken nur an das Eingehen der Christus*person*, welche für uns Gott ist, in das Leiden des menschlichen Daseins, also sie haben Aussagen im Auge, welche erst zu dem folgenden Lehrstücke gehören. Die göttliche *Natur*, d. h. das göttliche Wesen, wenn es als bewußte persönliche Substanz des Sohnes Gottes gedacht wird, kann an den menschlichen Eigenschaften niemals teilnehmen, ohne als veränderlich und damit als weltlich zu erscheinen. Eine göttliche Persönlichkeit im Sinne der christlichen Lehre von Gott, muß entweder gar nicht oder frei und persönlich in ihrer ganzen Fülle vorhanden sein. Sie kann für ihr eigenes Selbstbewußtsein und Wirken immer nur als schlechthin überweltlich und jeder Schranke des weltlichen

Daseins entzogen in Betracht kommen. Und darum kann sie, wo sie vorhanden ist, auch keine menschliche Persönlichkeit dulden. Ja sie kann folgerichtig auch, indem sie menschlich wirkt, nur so wirken, daß sie das menschliche Wirken in ein göttliches umwandelt, mag sie auch die äußere Bethätigung dieses Wirkens in Wahrheit oder scheinbar mit der Form des menschlichen Wirkens in Einklang bringen. Alle diese Sätze, also die Aussagen der lutherischen Christologie seit der Konkordienformel, sind auf dem gegebenen Boden schlechthin richtig und unvermeidlich, aber ebenso gewiß für jeden unerträglich, welcher mit dem synoptischen Bilde Jesu an sie herantritt. Sobald wir aber an den Offenbarungswillen Gottes denken, in welchem der persönliche Gott sein eigenes Wesen ganz und vollkommen will und weiß, sich also persönlich besitzt, und welcher ewig zur persönlichen Verwirklichung im menschlichen Leben bestimmt ist, ohne deshalb als besondere Substanz, geschweige denn als Persönlichkeit vorhanden zu sein, dann sind alle Schwierigkeiten gehoben und der Glaube an den göttlichen Inhalt dessen, was uns als menschlich-persönliches Leben entgegentritt, und an die menschliche Verwirklichung des ewigen göttlichen Inhaltes fordert gleichmäßigen Ausdruck.

2. Wenn wir Christi menschliches Lebenswerk als die Offenbarung des göttlichen Werkes an uns erkennen, so muß uns die menschliche Persönlichkeit Christi, im Zusammenhange dieses Werkes angeschaut, mit den der Offenbarung Gottes eignenden Eigenschaften ausgestattet erscheinen, also als der menschliche Ausdruck der Wahrhaftigkeit und Treue, der Gerechtigkeit und Güte Gottes, in welchen die weltschaffende und regierende Allweisheit (Allmacht), und die Überweltlichkeit des göttlichen Wirkens, Unveränderlichkeit und Allwissenheit (Ewigkeit und Allgegenwart) mit gesetzt sind. Denn weil Gott nicht etwa neben seinem Liebeswillen noch etwas Anderes will und durchführt, sondern diesen allein, so daß ihm alles Mittel für denselben ist, so giebt es nicht noch außerhalb dieses Liebeswillens ein ewiges, allgegenwärtiges und allmächtiges, — ein unveränderliches, allwissendes und allweises Wirken Gottes, als ob neben der freien und bewußten Persönlichkeit in Gott noch ein dunkler Grund wirksamer Substanz zu denken wäre, der in seinem Offen-

barungswillen nicht aufginge. Zwar würde selbst, wenn wir etwas Derartiges annehmen müßten, unsere Lehre davon schlechthin abzusehen haben. Denn nicht ein dunkler Urgrund der Gottheit, sondern der Logos Gottes soll uns in Christus menschlich entgegentreten. Wir stehen in dem Heilande dem Offenbarungswillen Gottes, nicht einem dunkeln Rätsel des überweltlichen Daseins gegenüber. Also kann es für die Gottheit Christi überhaupt gar nicht in Frage kommen, wie Gott sich seiner selbst im Gegensatze zur Welt bewußt ist, sondern nur, wie Gott sich der Welt offenbart, und zwar in dem Wirken einer menschlichen Person offenbart [1]). — Aber wir wissen als Christen, daß wir überhaupt nicht an einen solchen dunkeln Urgrund von Substanz in Gott denken dürfen. Gott ist Geist, nnd der Geist, in welchem er seiner eigenen Persönlichkeit sich bewußt ist, ist der Geist der Gemeine Jesu, der Geist der Wahrheit und Liebe [2]). So muß sein ganzes Wesen in seinem bewußten und freien Liebeswillen erschlossen sein. Und Gott ist die Liebe [3]). Also er trägt sie nicht bloß wie eine Eigenschaft in sich, sondern er besitzt sein ganzes Wesen in ihr. So kann es nicht eine Natur in ihm geben, welche sich nicht erschließen und mitteilen, nicht aufnehmen und persönlich darstellen ließe. Nur unter dieser Voraussetzung können wir Christus die Wahrheit nennen und den, welcher Gott allein erkannt hat, und können wir glauben, daß, wer ihn sieht, den Vater sieht [4]). Denn nicht die Tiefe eines metaphysischen Rätsels der Gottheit hat er verkündet und uns erschlossen, sondern die Allmacht der heiligen Liebe.

Anderseits aber kann Christus uns nur dann die Offenbarung der Gottheit sein, wenn uns die göttlichen Eigenschaften in ihm so entgegentreten, wie sie in Gott sind, also als Eigenschaften des auf uns bezogenen, weltsetzenden und weltbestimmenden heiligen Liebeswillens Gottes. Daß Jesus für seine Person ein wahrhaftiger und treuer, ein gerechter und gütiger Mensch gewesen ist, so wie wir auch andern Menschen diese Eigenschaften als menschliche Tugenden beilegen, das macht ihn nicht zum Christus,

---

1) Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1. — 2) Joh. 4, 24. 1 Kor. 2, 10 f. — 3) 1 Joh. 4, 16. — 4) Joh. 14, 6. 9. Matth. 11, 25 ff.

geschweige denn zum Gott für uns. Und auch wenn wir behaupten wollten, er hätte diese menschlichen Eigenschaften in einer Reinheit und Vollkommenheit besessen, wie niemand vor oder nach ihm — was doch überhaupt niemals bewiesen werden kann, da wir die Gesamtheit möglicher menschlicher Entwickelungen nicht übersehen können —, so würde das nichts an diesem Urteile ändern. Wir möchten ihn dann bewundern und lieben und als leuchtendes sittliches Vorbild ansehen. Aber er wäre darum doch nicht Gott für uns, nicht Gegenstand unserer religiösen Verehrung. Nur wenn er uns diese Eigenschaften als die Eigenschaften Gottes offenbart, d. h. wenn er als der Träger des in seiner Beziehung auf uns gedachten göttlichen Weltzwecks die diesem Weltzwecke eignenden Eigenschaften zu menschlich-persönlichem Ausdrucke gebracht hat, ist er uns die Offenbarung Gottes und darum Gott. Wenn also die altlutherische Christologie davon spricht, daß die „nichtmitteilbaren" göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur Christi in seinen „mitteilbaren" Eigenschaften mittelbar zuteil geworden seien, so werden wir diesem Gedanken einen viel weiteren und einheitlicheren Sinn beilegen müssen. Die göttlichen Eigenschaften, wie sie uns in der Person Christi als Eigenschaften einer weltlich bestimmten Einzelpersönlichkeit entgegentreten, enthüllen sich uns als mit aller der überweltlichen Macht und Herrlichkeit ausgestattet, welche dem Wirken der sich offenbarenden göttlichen Persönlichkeit selbst eigentümlich sind. Christus, welcher das Reich Gottes, also den göttlichen Zweck der Welt, verwirklicht, offenbart die Gerechtigkeit, Güte, Wahrhaftigkeit und Treue Gottes, wie sie die weltsetzende Allmacht und Allweisheit, die überweltliche Allwissenheit und Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart Gottes in sich tragen. Seine Persönlichkeit kommt für uns religiös nicht als das Ideal eines frommen und sittlichen Menschen, sondern als die Offenbarung Gottes in Betracht.

3. Gott ist menschlich offenbar, d. h. der Logos ist Fleisch geworden, wenn Gottes Güte und Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue sich menschlich offenbaren, und so offenbaren, daß der göttliche Liebeszweck selbst damit offenbar wird, also in dem Christus als dem Könige des Reiches Gottes. Also kann kein

noch so wunderbar vorgestellter Naturprozeß die Gottheit Christi erklären. Ein solcher Naturprozeß kann immer nur die zureichenden Bedingungen für diese Gottheit hervorrufen. Weder der Säugling in Marias Armen offenbart uns Gott, noch der um die Verwirklichung des Reiches Gottes noch ohne Siegeserfolg Ringende. Nur der König des Gottesreiches, dessen Herrlichkeit wir sehen, als eine Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Wahrheit, ist der Fleisch gewordene Logos. Vor Gottes Auge steht er allerdings von Ewigkeit als der menschliche Träger der göttlichen Eigenschaften, in welchem Gott sich menschlich will und weiß. Also das genus majestaticum der communicatio idiomatum hat ewige Realität in dem Offenbarungswillen Gottes; es ist durch den ewigen Akt der „Incarnatio" verwirklicht. Aber weltlich-geschichtliche Realität für uns hat es erst auf Grund des vollbrachten Heilswerkes. Bis dahin bleibt es „verhüllt", oder besser, es ist noch ein geschichtlich Werdendes.

Die göttlichen Eigenschaften der Güte, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue offenbaren sich menschlich, wo der heilige Liebeszweck Gottes zum Lebenszweck der menschlichen Persönlichkeit geworden ist. Indem Christus das Gute selbst als seinen Lebensberuf offenbart, und diesen Lebensberuf in heiliger Unveränderlichkeit festhält und mit weltüberwindender Macht verwirklicht, leuchten uns aus ihm die Eigenschaften entgegen, welche dem göttlichen Offenbarungswillen eignen. Wäre der göttliche Liebeszweck für Christus nur ein einzelner neben anderen weltlichen Zwecken gewesen, so daß sich seine Persönlichkeit, wie sie auf uns wirkt, nicht mit demselben deckte, so möchte er immerhin die den Eigenschaften Gottes entsprechenden menschlichen Tugenden besitzen, aber er könnte uns nicht die Eigenschaften Gottes selbst menschlich offenbaren. Und hätte er den göttlichen Liebeszweck zwar als seinen Lebenszweck erfaßt, aber ihn nicht unveränderlich und mit steter Klarheit festgehalten, oder nicht vermocht, ihn weltüberwindend und weltgestaltend durchzuführen, so wäre das wahre Wesen der Eigenschaften Gottes uns in ihm durchaus verborgen. Die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an diese menschliche Persönlichkeit vollzieht sich also in dem erfolgreichen Verwirklichen des Gotteszweckes, d. h. indem dieselbe dem sich

realisierenden Offenbarungswillen Gottes wirksam als persönliches Offenbarungsmittel dient. Daß die göttlichen Eigenschaften uns dann in der Gestalt von menschlichen Tugenden entgegentraten, versteht sich von selbst. Denn Tugenden sind die Kräfte des sittlichen Handelns. Eine menschliche Persönlichkeit, welche den göttlichen Liebeszweck offenbart, kann also die demselben eignenden göttlichen Eigenschaften nur in sittlichem Handeln, d. h. nur in der Form der Tugend, zum Ausdrucke bringen.

4. Sobald wir von den gegebenen Voraussetzungen, also von dem christlichen Glauben, daß Jesus der Christus ist, ausgehen, ergiebt sich das genus majestaticum der communicatio idiomatum von selbst. Die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes eignen der Persönlichkeit Christi und offenbaren sich in ihrer vollen unveränderten Wahrheit in der Gewissenhaftigkeit und Lauterkeit, mit welcher er seinen heiligen Lebenszweck festhält, und in der Treue, mit welcher er seinen Liebesberuf den Seinen gegenüber bis zum Tode durchführt. Sie sind auch in Christus mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens ausgestattet. Denn indem sein Wille sich schlechthin durch den göttlichen Willen bestimmen läßt und ihm zur Offenbarung wird, ist er aus der Veränderlichkeit des weltlichen Wollens enthoben, und hat einen schlechthin ewigen, einheitlichen Inhalt empfangen. Er ist also ein überweltlicher Wille, der beharrende Wille des Guten, geworden. Und indem Christus sich dieses Willens vollkommen bewußt ist, ist ihm Gott und die Welt und sein eigenes Wesen auf eine schlechthin überweltliche Weise klar und durchsichtig, d. h. seine Wahrhaftigkeit und Treue tragen die göttliche Allwissenheit in sich. Wie Gott mit einer weder durch die Zeit veränderten, noch durch den Raum beschränkten Vernünftigkeit wirkt, so wirkt auch Christus als der Träger des göttlichen Zweckes mit einer Klarheit, Lauterkeit und Vernünftigkeit, welche mit weltlicher Erkenntnis nichts zu thun haben, weil sie in der klaren Erfassung des Weltzweckes als des göttlichen Zweckes und der eigenen Aufgabe als der Aufgabe Gottes wurzeln. Christus wirkt mit dem schlechthin klaren und bewußten Willen des Guten. Also in dem charaktervollen Festhalten und dem klaren Durchschauen des heiligen Liebeszweckes Gottes offenbart Christus die

Unveränderlichkeit und Allwissenheit Gottes, welche in seiner Wahrhaftigkeit und Treue mitgegeben sind. Und damit offenbart er auch die göttliche Allgegenwart und Ewigkeit. Denn die aus dem Wechsel und der Folge des weltlichen Seins, sowie aus der Einzelheit und Äußerlichkeit desselben sich ergebende Veränderlichkeit, Beschränkung und Vielfältigkeit haben für das Wirken Christi im höchsten Zwecke keine Geltung. Ein ewiges, sich gleichbleibendes, einheitliches und allumfassendes Wollen ist in ihm, das bewußte persönliche Wollen des Guten. Als Träger der Offenbarung Gottes ist Christus aus den Bedingungen und Schranken des weltlichen Wirkens enthoben. Denn uns tritt in ihm ein ewiger und einheitlicher Lebenszweck entgegen. So sind uns die göttlichen Eigenschaften der Wahrhaftigkeit und Treue in ihrer unveränderten göttlichen Art in Christus, wie er auf uns wirkt, offenbar.

Aber wir können diese Aussagen nicht richtig verstehen, ohne sie zugleich im Sinne des richtig verstandenen genus ταπεινωτικὸν zu erklären. Die Eigenschaften, welche dem Offenbarungswillen Gottes eignen, treten uns in Christus als die Eigenschaften eines Menschen entgegen, also näher bestimmt durch die allem menschlichen Wirken und Sein gesetzten Bedingungen und Schranken. Es ist ein ewiger Offenbarungswille, welchen wir in Christus anschauen, aber der ewige Wille eines zeitlichen Wesens. Also in der Succession und Veränderlichkeit der einzelnen Willensentschlüsse, im Wachsen und Werden, im Lernen und Sich-wandeln, welche unzertrennlich vom menschlichen Dasein sind, haben wir diese Ewigkeit verwirklicht zu denken. Es ist ein einheitlicher, notwendiger und innerlicher Wille, aber in einem äußerlich räumlichen Wesen. Also sich vollziehend durch die äußere Beschränktheit des Wirkens hindurch, und durch die Gebundenheit an räumliche Schranken. Nicht das Dasein und das Wirken des Menschen Jesus sind aus den Schranken von Raum und Zeit befreit zu denken. Sondern in der räumlichen und zeitlichen Form des Daseins und Wirkens trägt er den göttlichen Offenbarungswillen als den ewigen, einheitlichen und innerlichen Kern seines Wesens in sich. In ihm ist er über Zeit und Raum enthoben, nicht in seinem eigenen menschlichen Wesen. Die Eigen-

schaften Gottes sind nicht menschliche geworden, sondern sie bleiben *göttliche* (Bestimmtheiten der göttlichen Offenbarung), auch indem sie sich menschlich zum Ausdruck bringen. Und nicht eine unveränderliche und allwissende Persönlichkeit ist es, in welcher der göttliche Offenbarungswille sich verwirklicht. In Wechsel und Veränderung der einzelnen weltlichen Willensmotive, in wechselnder Klarheit und Unklarheit der einzelnen weltlichen Erkenntnisse, hält Christus den ewigen Gotteswillen, als den seinen, mit unveränderlicher Beharrlichkeit und allwissender Klarheit fest, sich selber getreu und in sich selber fest und klar.

5. Die *Gerechtigkeit* und *Güte* Gottes eignen der menschlichen Persönlichkeit Christi und offenbaren sich in ihr in voller unveränderter Wahrheit in der weltüberwindenden Macht, mit welcher er den Liebeszweck Gottes als den heiligen Zweck seines Lebens und als das höchste Gut verwirklicht, und mit welcher er alle Hemmungen der Welt bis zum Tode überwindet, alle weltlichen Bedingungen zu Mitteln für das Reich Gottes macht und den göttlichen Weltzweck schöpferisch aus der Welt hervorgehen läßt. Sie sind auch in Christus mit der *Allweisheit* des göttlichen Wirkens ausgestattet. Denn indem Christus seinen Willen dem göttlichen schlechthin zum Werkzeuge bietet, hat er die Vernünftigkeit und Freiheit des göttlichen Wirkens sich zu eigen gemacht. Aus der vernünftigen Freiheit des göttlichen Zweckes geht sein Lebenszweck hervor und ruht schlechthin in ihr. Was in dem göttlichen Zwecke vernünftig gesetzt ist, das verwirklicht er ohne Hemmungen und Schranken der Welt. Und in der Allweisheit Gottes ist seine *Allmacht* mit gedacht. Christi wahres Wirken ruht in dem Liebeszwecke Gottes und nicht in der Welt, und alles, was als Wirkung seines Lebenswerkes zustande kommt, entspringt aus diesem Liebeszwecke, welchen er zu seinem eigenen gemacht hat. Also in der weltüberwindenden und weltgestaltenden Macht und Weisheit seines Liebeszweckes, mit welchen er das Gottesreich verwirklicht, offenbart Christus die Allmacht und Allweisheit seiner Gerechtigkeit und Güte. Diese Eigenschaften Gottes sind in Christus, wie sie in Gott sind.

Aber sie sind Eigenschaften eines Menschen geworden, d. h. eines geschaffenen und darum abhängigen, leidensfähigen, in seinem

Wirken beschränkten Wesens. Der heilige Liebeswille Gottes ist in Christus als der allmächtig-allweise, aber in einem abhängigen, leidensfähigen und beschränkten Wesen. Nicht das Wirken des Menschen Jesus ist allmächtig und allweise, sondern der göttliche Liebesgedanke, den er persönlich verwirklicht. In ihm ist er allmächtig und allweise und trägt die weltschaffende und weltbestimmende Vernünftigkeit in sich, — aber nicht in seinem menschlichen Wirken als solchem. In diesem bleibt er den Hemmungen der Welt, der Ohnmacht und Leidensfähigkeit, der Möglichkeit des unzweckmäßigen Handelns, kurz den Bedingungen des geschaffenen Lebens unterworfen. Die göttlichen Eigenschaften sind nicht menschliche geworden, sondern sie bleiben göttliche (Bestimmtheiten der Offenbarung), auch indem sie sich menschlich zum Ausdruck bringen. Der Mensch Christus ist allmächtig und allweise in der Allmacht und Allweisheit der göttlichen heiligen Liebe. Aber nur in ihr, also nicht a se, sondern a Deo. Indem er uns den göttlichen Liebeswillen offenbart, offenbart er uns in einem menschlichen Leben mit seinen Schranken, Leiden und Unzulänglichkeiten die weltschaffende und weltregierende Allmacht und Allweisheit des Offenbarungswillens Gottes.

6. Die menschliche Persönlichkeit Christi besitzt die Eigenschaften des sich offenbarenden Gottes. So haben wir in Christus das Wesen Gottes in menschlicher Daseinsform. Gott ist in Christus nicht neben seinem menschlichen Leben wie eine höhere Substanz neben einer niedrigeren, sondern wie das überweltliche Leben in dem weltlichen zum Ausdrucke kommt. Freilich wo es sich um das Naturleben, auch um das menschliche, handelt, da kann das Wesen Gottes nur an ihm zum Ausdrucke kommen, als Gesetz und Kraft. In natürlichem Leben kann das Leben Gottes überhaupt nicht offenbar werden, sonst müßten wir es, nach Art der heidnisch-kenotischen Vorstellung, verwandelt denken. Aber in dem Personleben des Menschen, als dem seiner Art nach über das Weltliche hinausgehobenen, kann der Offenbarungswille Gottes und damit sein eigenes Wesen sich unverwandelt als menschliches persönliches Leben verwirklichen. Dann will und weiß Gott seinen Offenbarungswillen, d. h. sich selber und sein ewiges Wesen, in diesem menschlichen Leben wahrhaft vorhanden.

Und für unsern Glauben tritt in dem persönlichen Wirken des Menschen Christus auf uns Gottes sich offenbarendes Wesen uns entgegen. Wir schauen den Vater in ihm. Und der Logos Gottes ist in ihm Fleisch geworden. In dem auf den Zweck Gottes gerichteten Handeln Christi, wodurch er auf uns wirkt, erschließt sich uns Gottes auf uns gerichtetes Offenbarungswirken. So ist in ihm persönlich und nur in ihm Gottes Wesen und damit das wahre Verständnis der Welt erschlossen. Er ist die Wahrheit und das Licht. — Und er ist die Liebe. Denn seine ganze Persönlichkeit ist uns die volle und reine menschliche Erscheinung der Liebe, aus welcher die Welt zum Zwecke des Reiches Gottes hervorgegangen ist. — Er ist das Leben. Denn Gottes Leben, aus welchem die Welt ist, und welches allein in sich selber ruht, ist da vorhanden, wo Gottes weltschaffende Liebe ihren höchsten Zweck verwirklicht. Der Sohn hat das Leben nicht aus sich selber. Aber der Vater hat ihm das Leben in sich selber zu haben gegeben. So ist Christus für unseren Glauben dem Vater wesensgleich. Wohl erscheint uns in ihm nicht die Persönlichkeit des einen überweltlichen Gottes, wie sie in sich selbst ruht und bleibt, sondern die von dieser Persönlichkeit ausgehende Offenbarung. Aber wir sind überzeugt, daß sich in seiner Offenbarung (Geist und Wort) Gottes Wesen vollkommen erschließt. In der menschlichen Persönlichkeit Christi, in welcher Gottes Eigenschaften als Eigenschaften des Menschen erscheinen, ohne aufzuhören, göttliche Eigenschaften zu sein, ist uns Gott wesenhaft und für immer gegenwärtig und für uns erschlossen, so daß wir Gott nirgends finden noch finden können, als in der Persönlichkeit des Gekreuzigten, wie sie uns in seinem Heilswerke entgegentritt.

7. Die menschliche Persönlichkeit, als die Trägerin der göttlichen Eigenschaften, hört auf, der Welt zuzugehören, auch wenn diese Eigenschaften immer göttliche bleiben, d. h. ihr nur als der Trägerin der Offenbarung Gottes, nicht abgesehen von dieser Bedeutung gehören. So wird in Christus eine neue Art der Menschheit offenbar, die Menschheit als die Trägerin der Eigenschaften Gottes, und darum als die Genossin der göttlichen „Natur", die göttliche Menschheit. Christus ist der neue Mensch.

Wohl bleibt die Person Christi, als Naturwesen betrachtet, weltlich. Ihre menschlichen Eigenschaften werden weder verwandelt, noch zum Schein herabgesetzt. Sie bleibt Geschöpf und den Grenzen des weltlichen Lebens unterthan. Aber in dieser Erscheinungsform der weltlichen Adams-Menschheit trägt sie das Wesen einer überweltlichen Christus-Menschheit, — auf Erden in Verborgenheit, nach der Verklärung entbunden und offenbar.

Diese göttliche Menschheit aber ist in Christus nicht verschlossen, um ihn von den Seinen zu unterscheiden. Sie ist in ihm als in dem Christus, dem Gründer der Gemeine der Gotteskinder, als in dem zweiten Adam, dem Ausgangspunkte der neuen Menschheit. Was in ihm persönlich wirkt, das ist auch in dem Geiste seiner Gemeine, welcher von ihm ausgeht. Ja es ist als Werdendes und persönliche Gestalt Gewinnendes in jedem lebendigen Gliede der Gemeine.

Nicht als eine einsame Wundergestalt, sondern als der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist er von Gott gewollt. Gott ist in ihm Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde. Der Wert seiner menschlichen Persönlichkeit ist der Wert, an dem auch der Christ im Glauben teilhat. Aber keiner der Seinen besitzt wie er die göttlichen Eigenschaften als göttliche, weil keiner die Offenbarung Gottes für die Menschen sein und darum an der weltschaffenden und weltregierenden Macht des Offenbarungswillens Gottes teilnehmen kann, als die Persönlichkeit, in welcher dieser Offenbarungswille zu seinem Ziele kommt und weltlichen Ausdruck findet. Auch wir sollen als den eigensten Inhalt unseres Personlebens die Liebe Gottes in uns aufnehmen. Aber wir werden nie für die Menschen die volle Offenbarung der auf sie gerichteten Liebe Gottes. Wir sollen treu und wahrhaftig, gerecht und gütig werden in unserem Gesamthandeln. Aber wir offenbaren nicht die Treue, Wahrhaftigkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, welche den göttlichen Weltzweck verwirklichen. Zorn und Gericht gegen das Böse, Langmut und Gnade gegen die Fehlenden sollen in uns als menschliche Tugenden offenbar werden. In Christus aber offenbaren sie sich als göttliches Wirken gegenüber der Sündenwelt. Göttlichen Wertes ist das aus Christus den Seinen mitgeteilte menschliche Leben in uns allen.

Denn das im göttlichen Liebeszwecke heilig beharrende und in ihm die Welt beherrschende Leben ist schlechthin über die Welt mit ihren weltlichen Motiven und Maßstäben erhoben, wenn es sich auch in der Erscheinungsform des weltlichen Daseins entfaltet. Aber nur Christus ist für uns Gott, weil der göttliche Liebeszweck selbst sein persönlicher Lebenszweck ist, den er weltüberwindend verwirklicht hat. — Und das Verstehen der Welt in Gott ist ein schlechthin überweltliches Verstehen (Wahrheit), wenn es sich auch in der Erscheinungsform des weltlichen, also dem Irrtum und der Entwickelung unterworfenen Erkennens verwirklicht. Aber nur Christus, weil er in seiner Persönlichkeit uns dieses Verhältnis erschließt, ist für uns die Wahrheit. Wir haben in ihm die Wahrheit. Nur Gott versteht ihn und wem er selbst sich offenbart. Das Dasein, welches den göttlichen Liebeszweck persönlich in sich aufgenommen hat, ist schlechthin überweltlich, den Bedingungen und Schranken der Welt entzogen (ewiges Leben), wenn auch in den Formen und Grenzen des weltlichen Daseins verlaufend. Aber nur Christus als der Offenbarer dieses Liebeszweckes ist uns das Leben. Wir haben in ihm das Leben und die Seligkeit. Nur der Geist der Gemeine ist wie Christus Wahrheit, Liebe und Leben. Also die Gemeine des Reiches Gottes, in ihrer Einheit gedacht, wie sie in ihm und aus ihm ist, ist gleichen Wertes mit ihm, d. h. die Summe seiner Wirkungen deckt sich mit der Summe der in ihm liegenden Kräfte. Er hat teil an der Allmacht und Allweisheit des göttlichen Offenbarungswillens [1]).

8. Die menschliche Persönlichkeit Christi trägt die göttlichen Eigenschaften in sich nicht aus sich selbst, sondern aus Gott. Gott gegenüber erscheint Christus als das ewig erwählte Gefäß der göttlichen Offenbarung. Aber er empfängt das göttliche Wesen vollkommen. So empfängt er als der Träger des göttlichen Offenbarungswillens auch die Aseität desselben. Das heißt: der göttliche Offenbarungswille wird in ihm wie in Gott zum

1) Wenn auch in Christus durch die Friktionen der Welt ein Mißverhältnis von Kraft und Wirkungen hervorgerufen würde, so wäre er nicht Gott und Geist, sondern weltlich.

freien Personwillen und verwirklicht sich durch persönliche That, und kann nur so verwirklicht werden. Ein freies, sittliches Lebenswerk, nicht ein Naturwunder ist es, wodurch der Logos Fleisch wird. Wohl ruht diese Aseität Christi, wie die Aseität des Offenbarungswillens Gottes selbst in Gottes Persönlichkeit. Das heißt: Christus hat den weltüberwindenden Willen des Guten religiös empfangen, nicht sittlich erarbeitet. Er ist, was er ist, aus Gott und in Gott, als seine Offenbarung. Wie er als Geschöpf mit seinen Anlagen und Kräften aus dem Geiste Gottes zu verstehen ist, so ist er auch als sittliche Persönlichkeit nur aus der Kraft dieses Geistes zu verstehen, welchem er sich glaubend erschlossen hat. Auch in diesem Gottessohne ist wie in allen Menschenkindern kein eigenes menschliches Verdienst und kein Rühmen gegen Gott. Aber das Werk Gottes in Christus vollzieht sich als ein sittliches Menschenwerk. Ohne Zwang und äußere Notwendigkeit, in Kampf und Arbeit, als eine That der Freiheit, also in Gott selbständig und sich selbst setzend und schaffend, ist diese Persönlichkeit zu verstehen.

Christus empfängt als Träger des göttlichen Offenbarungswillens auch die Unendlichkeit desselben [1]). In sich selbst ist er eine gewordene, also endliche, begrenzte und bestimmte Persönlichkeit. Aber mit dem Offenbarungswillen Gottes ist seiner Persönlichkeit der Charakter der Unendlichkeit aufgedrückt. Sie trägt etwas in sich, was nicht geworden ist, sondern in Gott selbst ruht, notwendig, vor aller Zeit und allen weltlichen Bedingungen und Grenzen entzogen. Wenn wir an Jesus als den Christus, als den Träger der Offenbarung Gottes denken, so hört seine Persönlichkeit für uns auf, als eine weltlich gewordene in Betracht zu kommen, und gewinnt göttlich notwendige Bedeutung.

Das ist das religiös Bedeutsame in der Vorstellung von der Präexistenz Christi. Sie ist etwas dem Menschen Christus Mitgeteiltes, welches er als der Träger der Offenbarung Gottes besitzt. Als solcher ist er für Gott und in Gott vor

---

1) Ich würde hier lieber das Wort Ewigkeit gebrauchen, wenn ich es nicht dem herrschenden Sprachgebrauche zuliebe für die Überzeitlichkeit als Eigenschaft Gottes gebraucht hätte.

der Welt, Zweck und Bedingung derselben, vor Abraham und Adam, gekrönt mit der Herrlichkeit Gottes selbst, weil er gleichen Wesens mit ihm ist, weil Gott aus ihm seinen Glanz ausstrahlt und in ihm sich selbst anschaut. Als solcher ist er für den Glauben der ewig wesenhafte Gottesgedanke der Menschheit, welcher ihr Werden allein erklärt und in Gottes Liebe verständlich macht, welcher als Prinzip der Offenbarung und geistigen Entwickelung über ihr geschwebt und an ihr gewirkt hat, bis er geschichtliche Verwirklichung gewann, indem das Reich Gottes in Christus menschliche Gestalt fand. Aber diese (ideale) Präexistenz hat Jesus empfangen, indem er der Träger der göttlichen Offenbarung ward. Sie eignet ihm nicht als Eigentum seiner menschlichen Individualität. Jesus von Nazaret als solcher, wenn wir ihn etwa vor seiner Berufsthätigkeit sterbend dächten, würde in keiner Weise so angesehen werden dürfen. Sie bleibt eine Bestimmtheit der Gottheit, d. h. sie haftet an der göttlichen Offenbarung, nicht an sich an ihrem menschlichen Träger.

Das genus majestaticum als Ausdruck für das, was die menschliche Persönlichkeit Christi als die Trägerin der göttlichen Offenbarung für uns ist, findet nicht etwa erst auf den erhöhten Christus Anwendung. Denn gerade in seinem irdischen Berufswerke werden uns ja die Eigenschaften Gottes menschlich offenbar. So müssen wir der lutherischen Christologie vollständig beistimmen, wenn sie Christus auch auf Erden als menschlichen Träger der göttlichen Eigenschaften ansieht. Und wir haben gesehen, daß die Annahme eines den Gesetzen des weltlichen Werdens unterworfenen natürlichen Daseins mit der Überweltlichkeit des persönlichen Lebens in keinerlei Widerspruch steht. Wohl aber ist auch von diesem Gesichtspunkte aus klar, daß die einer solchen Persönlichkeit angemessene, ihr wahres Wesen zum rechten Ausdrucke bringende Daseinsform allein die des verklärten, geistig gewordenen Menschen ist, und daß die irdische Existenz an diesem Werte des menschlichen Lebens Christi gemessen, als eine Niedrigkeit und Armut erscheinen muß, als eine Verwirklichung des ewigen Gottesgedankens in einer nicht entsprechenden Form, als eine Erniedrigung. Erst so wie Christus auf Grund seines Lebenswerkes nun ohne weltliche Schranken geistig auf uns wirkt, wird uns in seiner

menschlichen Persönlichkeit die ganze Fülle der göttlichen Eigenschaften in ihrer ganzen überweltlichen Macht und Herrlichkeit offenbar.

---

1) Das genus majestaticum, welches zugleich ein genus ταπεινωτικον ist, will darstellen, wie die menschliche Persönlichkeit Christi, als Trägerin des Offenbarungswillens Gottes, das Wesen Gottes in seinen Eigenschaften in sich aufnimmt, so daß die Eigenschaften Gottes zugleich menschlichen Ausdruck empfangen. Dabei bleiben die göttlichen Eigenschaften immer göttlich, d. h. sie eignen der menschlichen Persönlichkeit Christi nicht an sich, sondern nur als der Trägerin der Offenbarung, und die menschlichen Eigenschaften bleiben menschlich, d. h. Gottes Leben empfängt nicht an sich, sondern nur als sich menschlich offenbarend menschliche Bestimmtheit. 2) In der menschlichen Persönlichkeit Christi offenbaren sich uns die Wahrhaftigkeit und Treue, die Gerechtigkeit und Güte Gottes, so wie sie in Gott sind, d. h. ausgestattet mit der Allweisheit (Allmacht), Unveränderlichkeit und Allwissenheit (Ewigkeit und Allgegenwart), welche dem Offenbarungswillen Gottes zukommen. 3) So kann die Gottheit Christi nicht aus einem Naturwunder, sondern nur aus einem Wunder des geistigen Lebens verstanden werden. Erst auf Grund des Heilswerkes können wir von der Verwirklichung dieser communicatio idiomatum reden, welche in Gottes Offenbarungswillen von Ewigkeit vorhanden ist. 4) Die Bedingung dafür ist, daß das persönliche Wirken Christi mit der Offenbarung Gottes identisch ist, und daß er es in unveränderlicher Beharrlichkeit weltüberwindend und weltumgestaltend zur Geltung gebracht hat. 5) In der Form des zeitlichen und räumlichen Seins und Wirkens, also dem Wandel und den Grenzen im welt-

lichen Erkennen und Wirken unterworfen, offenbart Christus den unveränderlichen und schlechthin vernünftigen heiligen Liebeswillen Gottes, trägt also in demselben ein schlechthin überweltliches Element in sich, und damit ist er sich selbst getreu und sich selber klar. In der Form des geschaffenen also leidensfähigen, beschränkten und abhängigen Wirkens wirkt Christus mit der Allweisheit und Allmacht, welche dem göttlichen Liebeszwecke eigentümlich sind. 6) Er ist uns die Wahrheit, das Licht, die Liebe und das Leben, und dem Vater wesensgleich. In ihm ist Gott wesenhaft und für immer. 7) Die göttliche Menschheit ist in Christus als Ausgangspunkt der Menschheit der Gotteskinder. Aber keiner der Seinen hat die göttlichen Eigenschaften als göttliche in sich, d. h. ist Träger der Offenbarung Gottes. Nur die Gemeine als solche entspricht ihm, wie die Wirkung der Ursache. 8) Christus empfängt auch die Aseität und Unendlichkeit, welche dem Offenbarungswillen Gottes in Gott eignen in der Form der sittlichen Selbstschöpfung und der Präexistenz in Gott.

Kapitel XXXIV.

1. Das genus idiomaticum, welches nach dem Sprachgebrauche der alten Kirche und des Mittelalters allein als communicatio idiomatum bezeichnet wurde, dient in der altchristlichen Schulsprache im wesentlichen dem Zwecke, eine Anzahl von ungenau verstandenen biblischen Aussprüchen oder von Lieblingsausdrücken der volkstümlichen Frömmigkeit, in welchen von dem Menschen Christus Göttliches, von dem ewigen Gottessohne Menschliches ausgesagt ward, dogmatisch zu begründen. Weil jede Bethätigung, mag sie menschlicher oder göttlicher Art sein, der Person Christi in ihrer Einheit zukommt, und weil diese Person ebensowohl Gott als Mensch genannt werden kann, läßt sich auch ohne daß man das Göttliche und das Menschliche in Christus sich wirklich innerlich durchdringend denkt, die Anwendung solcher Redensarten wie: *θεοτόκος*, *θεὸς σταυρωθεὶς*, oder „der Menschensohn ist im Himmel", rechtfertigen.

Für uns gewinnt dieses Lehrstück eine ganz andere und viel weitergehende Bedeutung. Auf Grund des einheitlichen Wesens des Werkes Christi und auf Grund der Verwirklichung der göttlichen Eigenschaften in seinem menschlichen Leben, haben wir das Urteil des Glaubens über die Person Christi selbst auszusprechen und zu bekennen, daß sie uns auch, wenn wir sie eine menschliche Person nennen, göttliche Bedeutung, auch wenn wir sie als göttliche Offenbarung ansehen, menschlichen Wert hat.

2. Die einheitliche Person Christi ist uns beides, Gott und Mensch. Nicht nach ihrem einen Bestandteil Gott, nach ihrem anderen Mensch. Sondern wenn wir sie religiös betrachten als die auf uns bezogene Offenbarung Gottes, ganz Gott. Wenn wir sie ethisch betrachten, ganz Mensch. Und so kann der Glaube mit voller Wahrhaftigkeit sagen, daß dieser Mensch für seine Gemeine Gott sei, zwar Gott aus Gott, Offenbarung Gottes, aber doch ihm wesensgleich, schlechthin über die Welt erhoben und ihr nicht zugehörig, und ihr Herr und ihr Ziel, wie ihre Bedingung und ihre Zweckursache. Und der Glaube kann ebenso richtig sagen, daß das hier sich offenbarende Leben Gottes Mensch sei, den Gesetzen des weltlichen Lebens und seinen Schranken unterworfen, geboren und gestorben, leidend und irrend, Marias Sohn und unser Bruder. Solche Ausdrücke haben ihr gutes christliches Recht. Allerdings sind sie nicht ohne die Gefahr groben Mißverständnisses.

Denn ganz falsch wäre es freilich, zu lehren, daß ein Mensch als Mensch betrachtet uns Gott sein könne. Er ist es nur als der Träger der Offenbarung Gottes [1]). An sich selbst wäre er mit aller zur idealsten Höhe gesteigerten Tugend und Frömmigkeit immer nichts als ein Mensch, zu dem wir mit Liebe, Bewunderung und Nachahmung emporsehen könnten, vor dem wir uns aber nicht in religiöser Demut und Zuversicht zu beugen hätten. Das thun wir, weil uns aus dieser Person und ihrem Werke der auf uns bezogene Offenbarungswille des einen Gottes entgegenleuchtet, und weil diese Person für uns mit diesem Offenbarungswillen eins ist.

Ganz falsch wäre es auch, zu behaupten, der sich offenbarende Gott sei als solcher nun Mensch, und sei geboren, gekreuzigt und gewachsen, er habe in Marias Schoße gelegen und regiere als Mensch Himmel und Erde. Vielmehr ist er nur als der für uns sich in Christus offenbarende Mensch. Der auf uns bezogene Offenbarungswille Gottes ist menschlich in dem Menschen zu finden, welcher geboren und gekreuzigt ist und

1) Deshalb sagt die Kirchenlehre, wo sie genauer redet: Homo est in coelo secundum divinam naturam.

in Mariens Schoße gelegen hat [1]). Als der, welcher die Welt für uns zum Himmelreiche schafft, ist der weltregierende Gott in Christus Mensch. Aber als der sich offenbarende und Himmel und Erde regierende Gott bleibt er für die Frömmigkeit immer der Gott und Vater, zu welchem wir in Demut und Zuversicht aufblicken, welchem wir aber nicht als unseren menschlichen Bruder nahen oder nacheifern können. Weil das Reich Gottes das Weltziel und die Erlösung das geistige Zentrum der Weltregierung ist, kann die einfache Frömmigkeit sich ohne ängstliche Scheu den Grenzen des dogmatisch Richtigen nähern. Aber die Dogmatik hat ihre Grenzen sorgfältig zu wahren.

3. Christus ist eine einheitliche Persönlichkeit. Aber weil sein Werk ebensowohl Gottes Offenbarungswerk, wie eines Menschen sittliche Berufsarbeit ist, und weil in ihm Gottes Eigenschaften (d. h. sein sich offenbarendes Wesen) menschlich verwirklicht sind, ist diese menschliche Persönlichkeit für uns Gott, an dessen Werk und Willen wir uns religiös gebunden wissen und in welchem wir der Herrschaft über Welt und Tod in religiöser Zuversicht gewiß sind, — und er ist für Gott der, in welchem er sich selbst verwirklicht, und seinen Offenbarungswillen zum Ziele gekommen, sein Wesen gegenwärtig weiß und will, — Gottes Abbild, sein Logos. Und zugleich erfassen wir in dieser Persönlichkeit den sich offenbarenden Gott in der Gestalt eines vollkommenen und wahren Menschen, der leidet, stirbt, sich entwickelt, unser Bruder ist und in sittlicher Lebensarbeit ringt und kämpft wie wir, — und er ist für Gott der vorgeliebte Sohn Gottes, in welchem seine Menschenschöpfung ihr Ziel findet, der zweite Adam, — der Mensch, welcher beten kann und Erhörung sucht und zugänglich ist für Versuchung. Das ist die heilige Paradoxie des Christentums, — die Einzigkeit Christi, durch welche er als Mittler zwischen Gott und Menschen steht und das Gericht in die Welt bringt, wie alles Göttliche, welches in der Welt offenbar wird. Der Mensch Christus, wenn wir ihn als die Offenbarung des göttlichen Lebens betrachten, ist über aller

1) Deshalb genauer: Deus est passus secundum carnem.

Welt und regiert die Welt allmächtig und allweise nach dem Ziele des Reiches Gottes, aus welchem sie von Anfang an hervorgegangen ist. In seinem Heilandswerke wirkt er weltschaffend und die Welt regierend, in seinem Sterben überwindet er die Welt. Und das göttliche Leben, wenn wir es in seinem menschlichen Offenbarer anschauen, ist geschaffen, geworden und gewachsen, hat gelitten, ist geboren und gestorben, hat geirrt und Schwachheit gefühlt, da doch das, was dieser Mensch offenbart, die allmächtige und allweise Gottheit ist, aus welcher alle Welt geworden ist. Und die eigentümliche Art der christlichen Frömmigkeit und Seligkeit hängt davon ab, daß man diesen Menschen als Gott und das sich offenbarende Leben Gottes in ihm als Menschen versteht.

4. Etwas Weiteres von Christi Gottheit auszusagen, hat die christliche Frömmigkeit keinen Anlaß. Wenn sie ihn Gott nennt, so urteilt sie über seine Persönlichkeit in der Einheit ihres Werkes und bezeugt den religiösen Wert, welchen dieselbe unter dieser Voraussetzung für sie hat. Dagegen liegt es ihr fern, die Naturvoraussetzungen dieser Persönlichkeit zu untersuchen. Denn die sittlichen Thaten des Mannes, nicht die Naturzustände des Säuglings haben den Glauben an die Gottheit Christi hervorgerufen. Wenn die Dogmatik diese Persönlichkeit und ihr Werk von dem Gesichtspunkte der Offenbarung Gottes, also in ihrer Gesamtheit, als das Ergebnis des ewigen Offenbarungswillens Gottes anschaut, welcher sich menschlich verwirklichen will, so setzt sie einfach voraus, daß dieser Offenbarungswille in sich selbst die Schöpfermacht hat, sich eine Form zu schaffen, ohne daß wir imstande wären, diese Macht nach den weltlichen Mitteln, welche für sie in Betracht kommen können, zu kontrollieren oder auszusagen, welche Mittel sie notwendig gebraucht haben müßte. Und da wir weder an eine göttliche Substanz noch an eine göttliche Einzelperson denken dürfen, welche neben oder in der menschlichen Persönlichkeit Christi in Betracht zu ziehen wären, so setzt unser Urteil über die Gottheit Christi gar keine anderen metaphysischen Geheimnisse voraus, als den ewigen Offenbarungswillen Gottes selbst und die demselben innewohnende schöpferische Macht und Weisheit, in welcher er das Ziel, die menschliche Verwirklichung

seiner selbst, seine Menschwerdung herbeiführt. Und wir fühlen uns nicht im geringsten verpflichtet, etwa auf Grund des dem Sprachgebrauche des Johannes zugrunde liegenden antiken Realismus ein Gedankensystem zu bauen, durch welches Christus in unserer anders gestimmten Weltanschauung wie ein heimatloser Fremdling und ein unfruchtbares Rätsel erscheinen müßte. Vielmehr sind wir überzeugt, nur dann biblisch zu lehren, wenn uns die johanneischen Vorstellungen der terminus ad quem des christlich Gestatteten sind, die Grenze gegenüber der nicht mehr christlichen Gnosis. Und solche Grenzgedanken dürfen niemals nach der in ihnen vorliegenden besonderen Ausdrucksweise benutzt werden, weil diese ja immer dem Gebiete des Fremdartigen anzugehören pflegt, sondern nach dem religiösen Gehalt und Interesse, welches sich in ihnen ausdrückt. In dieser Beziehung aber haben wir gerade die Lehrweise des Johannes, wie die des Paulus und des Hebräerbriefes, zu vollständigster Geltung kommen lassen [1]).

5. Wer das Christentum nicht als etwas Zufälliges oder Vorläufiges, sondern als das Ziel der Welt, sofern sie menschliche Welt ist, ansieht, der muß die Offenbarung Gottes in Christus in ihrer Einheit mit der gesamten Gottesoffenbarung verstehen, aus welcher die Welt hervorgegangen ist, und welche das Reich Gottes vorbereitend in der geistigen Geschichte der Menschheit wirkt. Diese Offenbarung weiß Gott in Christus verwirklicht, und so will und weiß er sich selbst in ihm. In diesem Sinne ist die Lehre von der Präexistenz Christi der im Stile der antiken Weltanschauung ausgedrückte Glaube an die Ewigkeit des in Christus zur Erscheinung kommenden Gotteswillens und an die Vollkommenheit der in ihm vollbrachten Verwirklichung desselben. — Und wer die bisher entwickelte religiöse Schätzung Christi für richtig hält, der kann es nicht für zulässig halten, irgendeinen Teil dieser Persönlichkeit — etwa sein menschliches Leben, ehe er in seinen Beruf eintrat — unabhängig von der in ihm sich verwirklichenden

---

1) Auch bei Johannes erscheint das Bewußtsein Jesu von seiner Gottheit nicht wie die Erinnerung des Subjekts an sein früheres Dasein, sondern wie das Aufwachen des Bewußtseins von dem wahren Werte seines Lebens für Gott und die Welt.

Offenbarung Gottes zu denken. Denn dann wäre Christus nur ein prophetischer Mensch, welcher sich als schon entwickelte Persönlichkeit der Offenbarung Gottes zum Werkzeuge böte. Vielmehr muß die ganze Persönlichkeit Christi mit ihren Naturbedingungen, wie mit ihrem sittlichen Werden religiös als das Ergebnis der Offenbarung Gottes betrachtet werden. Aus Gottes schöpferischem Geiste ist sie in ihren Naturbedingungen, und aus der Macht seiner Offenbarung in ihrem sittlichen Werden und Wirken zu verstehen. Es muß ein- für allemal die schlechte Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt aufgegeben werden, welche nur die Wahl zwischen dem Wirken Gottes oder der freien Entwickelung des Geschöpfes zu haben meint. Vielmehr ist die vollkommene Gottesoffenbarung auch die höchste kreatürliche Freiheit, und die wahre kreatürliche Freiheit ist die Verwirklichung des Willens Gottes. Was religiös als Gottesthat empfunden wird, das ist ethisch die That der vollkommenen Freiheit.

6. Christus als die Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens kann nicht als eine zufällige Persönlichkeit gedacht werden, welche auch nicht hätte sein können. Dieses Gefühl hat von jeher sich den Dogmatikern aufgedrängt, und sein natürlicher Ausdruck ist die Lehre, daß Christus „der durch die Geschichte kommende" [1]), daß „er mit der Welt zugleich werdend gewesen" ist [2]). Sehr viele Theologen aber haben diesen Gedanken gradezu dahin formulieren wollen, daß Christus als der schlechthin Wertvolle, als der Ausdruck eines ewigen Gedankens Gottes, auch ohne die Sünde, welche ja das Produkt kreatürlicher Willkür sein soll, hätte kommen müssen, daß also die Menschwerdung Gottes sich auch abgesehen von der Sünde aus den Prämissen des Glaubens an Gott und die Idee des Menschen ergebe. Und wir werden diesem Theologumenon die Anerkennung nicht versagen können, daß es gegenüber dem Gedanken, Christus sei nur ein durch die Willkür der Kreatur hervorgerufener Notbehelf Gottes, sein Dasein sei etwas Unvollkommeneres als die ursprüngliche

1) Martensen, Dogmatik, S. 221 f. — 2) Schleiermacher II, 62.

von Gott beabsichtigte Entwickelung der Menschen, für die Würde des Christentums in achtungswerter Weise eintritt.

Aber gerade dieses Theologumenon zeigt in besonders lehrreicher Art die vollkommen unzweckmäßige Weise, in welcher die Mehrzahl der Theologen zu christologischen Lehrsätzen kommt. Alles, was wir über Christus auszusagen haben, ruht auf dem geschichtlichen Werke, in welchem er auf uns wirkt und uns zur Gemeine des Reiches Gottes macht. Und dieses Werk wiederum setzt voraus, daß, um mit Paulus zu reden, der Weg der Menschheit nach Gottes ewigem Willen von unten beginnen, daß nicht der geistige, sondern der irdische Mensch der Ausgangspunkt der menschlichen Geschichte sein sollte. Wenn wir diesen gegebenen Grund verlassen, so hören unsere Aussagen überhaupt schlechterdings auf, dogmatischen Wert zu haben, und werden zu theosophischen Träumen.

Wenn wir von Christus reden, haben wir gar kein Recht, den Fall zu denken, daß eine Entwickelung der Menschheit auf einem anderen als dem gegebenen Wege möglich gewesen wäre. Gewiß ist die Sünde niemals als Wirkung Gottes oder als Notwendigkeit zu denken. Denn die Sünde ist nur die Willensrichtung *gegen* den Willen Gottes, kann also nie *aus dem* Willen Gottes hervorgehen. Und eine Willensrichtung gegen Gott ist immer ein *Widerspruch* gegen ihn, kann also niemals Notwendigkeit sein. Denn diese ist nur der Ausdruck des allmächtigen göttlichen Willens. Aber die Entwickelung der Menschheit aus einem Zustande der Bestimmtheit durch weltliche Motive zu einer Bestimmtheit durch geistige Zwecke kann sehr wohl objektiv unter den Gesichtspunkt der notwendigen Entwickelungsgeschichte der Kreatur gestellt, und dann als von Gott gewollte successive (geistige) Schöpfung gedacht werden [1]. Es bedarf aber nur dieser Annahme, nicht der Rücksicht auf die Sünde in ihrem Charakter als Widerspruch gegen Gott, um die Notwendigkeit der Verwirklichung des ewigen Willens Gottes in einem Offenbarer zu begreifen, welcher als zweiter Adam die erreichte Stufe

---

1) *Schleiermachers* Formeln sind in diesem Punkte durchaus mustergültig.

der vollendeten Menschenschöpfung und den Ausgangspunkt der geistigen Menschheit bezeichnet. Mehr brauchen wir nicht vorauszusetzen, aber das müssen wir voraussetzen. Wenn Gott das höchste Gut auf dem Wege der Schöpfung hätte verwirklichen wollen und können, so wäre Christus ein Zufall. Wenn es dagegen nur durch eine sittliche Entwickelungsgeschichte hindurch möglich war, welche von Gottes Seite Offenbarungsgeschichte ist, so ist Christus ein ewiger Gottesgedanke. Das anzunehmen aber zwingt uns die christliche Glaubensüberzeugung Christus gegenüber. Und diese Auffassung des Werkes Christi, wonach es in erster Linie nicht die Reaktion gegenüber dem Widerspruche gegen Gott, sondern positiv die Verwirklichung des Gotteswillens, des Reiches Gottes ist, stimmt durchaus mit den Zusammenhängen, in welchen das Werk des Christus von dem Alten Testamente und von Jesus selbst aufgefaßt ist. Man wird also dogmatisch richtig die Aussage so zu formulieren haben: Christus ist ein ewiger und notwendiger Gedanke Gottes als der, welcher die fleischliche Menschheit zur geistigen umgestaltend den Schöpferwillen Gottes an ihr zum vollen Ausdrucke bringt.

7. In dem Verhältnisse Christi zu seiner Gemeine wiederholt sich das Verhältnis Gottes zu ihm. Wie Christus aus Gott und in ihm ist, was er ist, und wie seine Gottheit nur in Gott vorhanden ist, so ist die Gemeine aus ihm und in ihm und hat ihre Gottheit nur in ihm. Wie Christus Gott wesensgleich ist, so die Gemeine ihm. Und wie wir Gott nur in Christus haben, so haben wir Christus nur in der Gemeine. Ohne sie wäre er uns ein verborgener Christus, d. h. ein bloßes Ideal. Er selbst ist nicht erst durch das wirkliche Dasein der Gemeine für sich und für das Urteil Gottes Gott geworden. Aber ohne das ideale Dasein der Gemeine in seinem persönlichen Willen wäre er nicht Christus und auch für sich und für Gott nicht, was er ist. Und für uns ist er, was er ist, erst durch das wirkliche Dasein der Gemeine. Und ebenso ist Gott nicht, wie einzelne Kenotiker wollen, durch das wirkliche Dasein Christi ein für sich selbst anderer geworden oder durch dasselbe bedingt. Aber ohne das ideale Dasein Christi in Gott wäre Gott nicht Gott, d. h. nicht Liebe. Und erst in dem wirklichen Dasein Christi wird Gott für uns

Gott, d. h. die Liebe. Für die Gemeine ist Christus eins mit Gott, und wie er nur in Gott ist, so ist Gott nur in ihm.

Aus diesem Gesichtspunkte beantwortet sich auch die Frage nach der Anbetung Christi. Selbstverständlich ist es, daß man ihn nicht anbeten kann, wenn man ihn als Menschen, also ethisch und historisch, d. h. so wie er Gott gegenüber menschlich sich bethätigt, in Betracht zieht. Wenn die vorreformatorische Theologie sich vorwiegend dahin entschied, daß der menschlichen Natur Christi wohl die höchste Verehrung (Hyperdulia), aber nicht die göttliche Anbetung zuteil werden könne, so haben wir das genauer so auszudrücken. Christus, wo wir ihn nicht in Gott, sondern Gott gegenüber in Betracht ziehen, wo wir ihn also vom ethischen Gesichtspunkte aus als menschliche Einzelperson auffassen, muß uns der Gegenstand der höchsten Ehrfurcht und Verehrung sein. Aber anbeten dürfen wir ihn nicht, weil wir keine Kreatur neben Gott anbeten dürfen.

Sobald wir aber Christus religiös, d. h. als Offenbarung Gottes auffassen, also nicht neben Gott, sondern in ihm, als die menschliche Persönlichkeit, in welcher die Gemeine Gott hat und außerhalb deren sie Gott überhaupt nicht in christlichem Sinne besitzen kann, so müssen wir ihn anbeten. Denn dann beten wir ihn nicht neben Gott an, sondern Gott in ihm. Wir können Gott, unseren Vater im Himmel nicht anbeten, ohne ihn in Christus anzubeten, in welchem er nach seinem ewigen, auf uns bezogenen Liebeswillen, gefunden werden will. Wenn die Gemeine Christus anbetet, so betet sie nicht den Menschen Jesus an, sondern den Gott, welcher sich ihr hier menschlich erschließt. Die Kniee, welche sich vor Christus beugen, beugen sich ihm zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2), d. h. wir wollen dem einen Gott nicht die Ehre nehmen, sondern sie ihm nach seinem Willen geben, indem wir ihn da anbeten, wo er seine die Welt für die Gemeine des Gottesreiches schaffende und regierende Liebe uns menschlich offenbar macht. So ist es ein Kennzeichen der Gemeine Christi, ihren Heiland religiös zu verehren und seinen Namen anzurufen (1 Kor. 1, 2. 2 Tim. 2, 22). Man kann Gott nicht in christlichem Geiste anbeten, ohne ihn in Christus anzubeten. Und richtig verstanden ist es ganz dasselbe, ob wir Gott den

Vater im Namen Christi anbeten, oder ob wir in Christus Gott anbeten.

Aber wenn man es richtig versteht, in welchem Sinne Christus anzubeten ist, so kann man nicht zweifeln, daß diese Anbetung Christi in den Gottesdienst der Gemeine als solcher, nicht in den Gebetsverkehr des Einzelnen mit Gott gehört. Denn wir sind als Glieder der Gemeine des Reiches Gottes zu Kindern Gottes geworden. Wir sind durch Christus in ein persönliches priesterliches Verhältnis zu Gott als unserem Vater gebracht. Wir beten zu Gott als unserem Vater, auf Grund des Werkes Christi, also in seinem Namen und nach dem durch Christus uns erworbenen Rechte. Wenn der einzelne Christ den Gebetsverkehr mit Christus statt mit Gott als seinem Vater suchen wollte, so würde er damit bezeugen, daß die Absicht des Werkes Christi an ihm nicht in Erfüllung gegangen sei, daß er sich noch nicht als Gotteskind zu betrachten gelernt habe. So ist es immer ein Zeichen von ungesundem Christentum, wenn der einzelne Christ, statt nach der Absicht Christi zu seinem himmlischen Vater zu beten, den Gebetsverkehr mit Christus sucht. Und meistens geschieht es so, daß Christus nicht als die Offenbarung Gottes, also so wie er allein für uns Gegenstand der Anbetung sein darf, angebetet wird, sondern Christus als von Gott unterschiedenes menschliches Subjekt, welchem eine sentimentale Neigung und Gefühlsrichtung, ein auf menschliche Sympathie und Schwäche rechnendes Vertrauen, kurzum eine unreligiöse Stimmung entgegentritt, die von der Demut und Zuversicht der wirklich christlichen Gottesverehrung weit abliegt. Es ist derselbe Zug zur Kreaturvergötterung, welcher dann noch lieber sich der Maria zuwendet, in welcher ihre Verehrer noch mehr Mitleid, d. h. menschliche Schwäche, eventuell Launenhaftigkeit, voraussetzen, als in Christus. Es ist der heidnische Sinn, welchem vor der Hoheit des reinen Göttlichen bangt, welcher sich also nicht durch Christus zur Kindschaft Gottes hat führen lassen. Gegen dieses Urteil darf man auch nicht das Gebet des Paulus zu Christus (2 Kor. 12, 6 ff.) geltend machen. Denn bei dem Apostel handelt es sich darum, daß der zu einem bestimmten Werke berufene Diener von dem Herrn, welcher ihn

dazu persönlich berufen hat, die Fähigkeit erbittet, diesem Berufe gerecht zu werden. Dieses Gebet ist also keine Anbetung im gewöhnlichen Sinne, sondern eine Bitte an den verklärten König des Reiches Gottes, hervorgegangen aus dem Glauben, daß Christus als der verklärte König seines Reiches im Namen der göttlichen Allmacht gebietet. Daß es auch unter uns Fälle geben kann, wo eine ähnliche Stimmung zum Gebete des Einzelnen zu Christus führen darf, versteht sich von selbst. Aber an sich ist Christus für den einzelnen Christen nicht Gegenstand der Anbetung.

Wohl aber ist die Anbetung Christi das Kennzeichen seiner Gemeine. Sie beugt vor ihm das Knie, weil Gott als der Vater sich ihr in ihm erschließt und darbietet, weil sie aus ihm und in ihm immer aufs neue die Kräfte des göttlichen Lebens findet, also weil sie in ihm Gott hat und aus ihm ihr göttliches Leben empfängt. Ihr Gebet zu ihm ist das Gebet des Bekenntnisses und Dankes, d. h. die Doxologie. Sie preist ihn als ihren Gott, sie dankt ihm als ihrem Schöpfer, sie verkündet seine Ehre der Welt, und damit weiß sie sich nicht als Verehrerin eines Gottes neben Gott, sondern als Dienerin des einen allein wahren Gottes, welcher nach seinem Willen in dem verehrt wird, in welchem er sich zur Schöpfung der Gemeine offenbart.

8. Wenn der Mensch Christus Gott ist, d. h. sich für die religiöse Betrachtungsweise ganz und ohne Rest mit der Offenbarung Gottes deckt, so darf man daraus nicht den logisch falschen Schluß ziehen, daß Gott der sich Offenbarende nun der Mensch Christus ist, daß also alle Wirkungen Gottes auf die Welt von diesem Menschen ausgehen. Gott ist nur als der zum Zwecke des Reiches Gottes unter den Menschen sich offenbarende Mensch. Der göttliche Offenbarungswille ist in Christus in seiner ganzen persönlichen Fülle verwirklicht. Aber da er nicht eine weltliche Substanz ist, welche nur dann an einem Orte vollkommen gegenwärtig sein kann, wenn sie nirgends sonst ist, — so ist dieser Offenbarungswille in dem Menschen Christus nicht erschöpft und gebunden, sondern er wirkt in persönlicher göttlicher Allmacht und Allweisheit auch abgesehen von seinem

menschlichen Ausdrucke, wie er vor der Verwirklichung des ewigen Christusgedankens gewirkt hat.

Unmittelbar religiösen also dogmatischen Wert hat diese Reflexion freilich gar nicht. Die christliche Frömmigkeit hat es nur mit der in Christus gegebenen Gottesoffenbarung zu thun. Sie hat Gott nur als den in Christus wirkenden. Sie denkt geozentrisch, ja anthropozentrisch, wie die Bibel, welche ja auch neben den Menschen nur noch die Engel in Betracht zieht, und diese als die Diener des Gottesreiches Christi. Wie das Licht dem Leibe durch das Prisma des Menschenauges, so vermittelt sich der christlichen Frömmigkeit die Offenbarung Gottes durch Christus. Und die Dogmatik hat jede Träumerei darüber, ob und wie sich Gott anderen, nicht menschlichen, Geistern offenbare, mit Entschiedenheit abzuweisen, wenn sie sich selbst versteht.

Aber sie hat als Wissenschaft ihrer Grenzen zu gedenken. Sie hat gegenüber der wissenschaftlichen Weltanschauung kein Recht, zu behaupten, daß alle Gotteswirkungen menschlich vermittelt seien, sondern nur, daß alle für sie in Betracht kommenden Gotteswirkungen ihr in Christus menschlich zuteil werden. So hat sie kein Recht, anzunehmen, daß die Summe der äußerlich weltlichen Bedingungen, unter denen wir das Reich Gottes zu wirken haben, uns von Gott durch Christus zuteil würden. Denn dieselben haben mit dem in Christus auf uns wirkenden Gotteswillen gar keinen Zusammenhang. Sie sind keine anderen, als sie vor Christus waren. Sie sind für die Glieder der Gemeine nicht andere, als für die den Wirkungen Christi verschlossenen. Sie sind auch für Christus, als er auf Erden lebte, nicht die Produkte seines Wirkens gewesen, sondern die ihm von außen kommenden Bedingungen seines Wirkens. Aus Christus empfangen wir die Wirkung der göttlichen Offenbarung, durch welche wir die Summe unserer äußeren Daseinsbedingungen in Gott allmächtig zum höchsten Zwecke gestalten können, so daß uns alles zum besten dient (Röm. 8, 28). Also die Beherrschung und Ausgestaltung der Welt aus dem göttlichen Offenbarungszwecke ist für uns eine ausschließlich durch Christus uns gegebene Wirkung Gottes. Nicht die Wirkungen Gottes auf die Welt als solche, sondern seine Wirkungen auf sie als Stoff den

des Reiches Gottes, werden uns in Christus menschlich erschlossen. Jedes Hinausgehen über diese Grenzen verläßt den Erfahrungsboden der Christologie, und führt zu den verhängnisvollsten Verletzungen des Rechtes der wissenschaftlichen Weltanschauung. Und die Dogmatik darf sich keine Aussagen gestatten, welche mit 1 Kor. 15, 28 unverträglich wären, also mit der Überzeugung, daß das Reich Gottes an sich größer ist, als das Reich Christi, wenn sich auch für die Frömmigkeit des Christen beides schlechthin deckt, und daß die Offenbarung Gottes in Christus in der großen Gottesoffenbarung ruht, und in ihr, wie ihren Ausgang, so auch ihr Ziel hat.

9. Schlechthin abzuweisen aber sind alle die Gedankenkreise, welche aus dem Glaubenssatze, daß der Mensch Christus Gott und Gott in Christus Mensch ist, die Folgerungen ableiten wollen, daß durch die geschichtliche That der „Fleischwerdung des Logos" Gott selbst verändert sei. Selbst die mangelhaftesten Gestalten der kirchlichen Christologie haben diesen Gedanken stets mit Abscheu von sich gewiesen. Erst moderne „Bibelgläubigkeit" hat sich zu ihm bequemen zu müssen geglaubt, schwerlich ahnend, in welche religiösen Zusammenhänge und Gemeinschaften sie sich selbst dadurch stellt. Der eine persönliche Gott bleibt was er war. Es bleibt die Fülle von Motiven, Kräften und Zwecken, in welchen er seinen Willensinhalt hat. Es bleibt sein Offenbarungswille, aus welchem die Welt ward. Nur eins ist anders geworden. Dieser Offenbarungswille hat unter den Menschen Verwirklichung gefunden in menschlichem persönlichen Leben und Wirken. Also die Menschheit ist verändert. Sie ist in den Zusammenhang getreten, welchen der ewige Schöpferwille Gottes ihr bestimmt hat. So hat Gott den ewig in ihm ruhenden Gedanken der Menschheit, welche die Offenbarung Gottes ist, in Christus verwirklicht und in ihm den Ausgangspunkt der weiteren Verwirklichung dieses Gedankens in der Gemeine gesetzt. Was von Gottes Seite ewige ideale Wirklichkeit war, ist nun auch vonseiten der Welt weltliche Wirklichkeit. Gottes ewiger Liebesgedanke ist wirklich geworden. Aber nicht für Gott ist irgendeine Veränderung oder Wirkung der Zeit anzunehmen. Für den ewigen Gotteswillen ist die Zeit die Offenbarungsform

seines Inhaltes. Aber sie ist nicht die Form seines eigenen Seins. Der Mensch Christus als die Offenbarung Gottes ist uns Gott. Aber er ruht als Mensch, wie alles weltliche Leben, in dem unveränderten Offenbarungswillen des einen persönlichen Gottes, welcher die Fülle seines göttlichen Lebens liebend verwirklicht von Ewigkeit zu Ewigkeit.

---

1) Im genus idiomaticum sagen wir aus, daß uns die Person Christi ebensowohl Gott als Mensch ist, und zwar diese ganze Persönlichkeit, je nachdem wir sie religiös oder ethisch betrachten. Christus ist uns Gott, wenn wir ihn als die Offenbarung Gottes betrachten. Und das sich offenbarende Leben Gottes, so wie es auf das Reich Gottes unter den Menschen bezogen ist, ist Mensch. Darin ruht die Einzigkeit Christi und seine Mittlerstellung. 2) In dem Glauben an die Gottheit Christi liegt keinerlei Veranlassung, über die metaphysischen oder physischen Bedingungen dieser Persönlichkeit nachzudenken. 3) Die Person Christi als Offenbarung Gottes kann nicht als eine zufällige angesehen werden, sondern ist als eine in Gottes ewigem Liebeswillen notwendig begründete zu betrachten. Aber man darf daraus nicht folgern, daß Christus auch „abgesehen von der Sünde" gekommen wäre, sondern daß die Entwickelung der Menschheit aus einer weltlich bestimmten zu einer göttlichen Menschheit ein notwendiger ewiger Gottesgedanke ist. 4) Das Verhältnis der Gottheit Christi zu dem **einen** Gott wiederholt sich in dem Verhältnisse der Gottheit der Gemeine zu Christus. 5) Anzubeten ist Christus nicht als Mensch, sondern als Offenbarung Gottes, so daß Gott in ihm angebetet wird. Die allein normale Anbetung Christi ist die der Doxologie in der Gemeine, nicht das Gebet des einzelnen Christen.

6) Wenn Christus für den Glauben der Gemeine die vollkommene Offenbarung Gottes ist, so folgt daraus nicht, daß die ganze Offenbarung Gottes sich ausschließlich durch Christus verwirklicht. Am wenigsten aber folgt aus dem Glauben, daß dieser Mensch Gott ist, die Annahme einer Veränderung des göttlichen Lebens in der Zeit.

Anhang.

Die Lehre von Jesus als dem Christus in ihrem Verhältnisse zu der Lehre von der Gottheit Christi.

Kapitel XXXV.

Jahrbücher für deutsche Theologie XX, 232 ff.

1. Die Lehre von der Gottheit Christi betrachtet die Person Christi im Zusammenhange ihres Werkes als eine einheitliche. Die Bedeutung dieser Persönlichkeit, wie sie als eine vollendete Thatsache auf uns als die Glieder der von ihr ausgehenden Gemeine wirkt, und das eigentümlich christliche Leben in uns weckt, wird in dem Bekenntnisse der Gottheit Christi ausgedrückt. Es ist nicht etwa ein idealer Christus, das Produkt der christlichen Einbildungskraft, welchem wir diese religiöse Schätzung entgegentragen, sondern es ist der geschichtliche Stifter unserer Religion. Aber es ist seine Gestalt, sowie sie religionsbildend auf uns wirkt, also es ist der ewige geistige Inhalt seiner Persönlichkeit, von welchem unser eigenes geistiges Leben abhängig ist. Das Prädikat der Gottheit geben wir dem geschichtlichen Christus, weil er uns die persönliche Offenbarung des ewigen auf uns gerichteten Liebeswillens Gottes ist, also indem wir an den ewigen, einheitlichen und bleibenden Inhalt seines Erdenwerkes denken. Auf die Beurteilung der äußeren geschichtlichen Entfaltung seiner Persönlichkeit und seines Werkes kommt es uns dabei gar nicht an. Nur dasjenige in dem irdischen Dasein Christi, was dieses irdische Dasein überlebt hat und geistig in der Welt weiter wirkt, kommt für die Lehre von der Gottheit Christi in Betracht,

also dasjenige, was uns in dem verklärten und in dem irdischen Christus gleichmäßig als der göttliche Inhalt seiner auf uns wirkenden Persönlichkeit entgegentritt. So hat die Lehre von der Gottheit Christi mit geschichtlichen Erwägungen gar nichts zu thun. Denn das was sie voraussetzt, ist eine einfache Erfahrungsthatsache des religiösen Lebens. Sie kümmert sich nicht um die natürlichen Bedingungen der Persönlichkeit Christi. Denn sie versteht dieselbe einfach aus Gottes Schöpferallmacht und aus dem Geheimnisse seines Offenbarungswillens. Sie fragt nicht nach der irdischen Entwickelung Jesu und nach den nicht verwirklichten Möglichkeiten dieser Entwickelung. Denn sie hat ihn auf Grund seines vollbrachten Werkes zu beurteilen, also als eine vollendete Persönlichkeit, für welche es keine Möglichkeiten neben der vorhandenen Wirklichkeit giebt, und kein Werden gegenüber dem, was er thatsächlich für uns ist.

Aber auf Grund dieses Glaubensurteils tritt an die Dogmatik die weitere Aufgabe heran, diese menschliche Person Jesu in ihrem Werden, ihrer Entwickelung und ihren Zusammenhängen religiös zu verstehen. Denn wenn sich die Aussagen über die Gottheit Christi unfähig zeigen würden, auf ein werdendes und sich entwickelndes menschliches Wesen Anwendung zu finden, so müßten sie ja irgendwelchen Irrtum in sich tragen. Ebenso gewiß aber muß jede Auffassung der Entwickelung und des Werdens Jesu eine unrichtige sein, die es unverständlich erscheinen läßt, daß Christus uns Gott ist. Die Lehre von Jesus als dem Christus muß also seine irdische Gestalt und Entwickelung auf Grund der Überzeugung von der Gottheit Christi zu verstehen unternehmen. Sie hat es dabei ebenso wenig mit einer geschichtlichen Aufgabe zu thun, wie die Lehre von der Gottheit Christi. Nicht was sich auf Grund der geschichtlichen Quellen als der wirkliche Lebenslauf Jesu von Nazaret ergiebt, soll untersucht werden. Danach hat nicht die Dogmatik, sondern die Geschichtswissenschaft zu fragen. Es handelt sich nur darum, auf Grund der gewonnenen Glaubensüberzeugung von der Gottheit Christi die Sätze aufzustellen, welche sich für die Bedingungen, das Werden und die Entwickelung des Menschen ergeben, der uns Christus geworden ist. So haben wir es mit rein dogmatischen

Sätzen zu thun, welche der geschichtlichen Kritik keinerlei Angriffspunkte bieten und einem jeden unmittelbar gewiß sein müssen, der sein neues Leben aus den Wirkungen Christi empfangen hat. Was sich aus dem Glauben an die Gottheit Christi für die Beurteilung seines Lebens ergiebt, aber auch nur das, ist ganz ohne Rücksicht auf die einzelnen Erzählungen über Jesus von Nazaret und auf ihre größere oder geringere geschichtliche Sicherheit zu entwickeln.

2. Die Entstehung des Menschen, der für uns die persönliche Offenbarung Gottes ist, kann nur aus der Offenbarungsthat Gottes selbst verstanden werden. Es kann weder aus einem Zufall noch durch das Verdienst eines in seinem Unterschiede von Gott selbständig aufgefaßten Menschen erklärt werden, daß die Offenbarung Gottes sich nicht bloß durch ihn mitteilt, sondern sich persönlich in ihm den Menschen darbietet. Also müssen wir die Entstehung der Persönlichkeit Jesu als ein heiliges Wunder Gottes ansehen. Nicht aus dem Willen des Mannes noch aus Fleisch und Blut, sondern nur aus dem Geiste Gottes, also aus den Kräften, Motiven und Zwecken Gottes, welche sich allmächtig und allweise in der Welt verwirklichen, muß der Mensch verstanden werden, welcher uns Gott ist. Jede bloß physische oder historische Erklärung dieser Person ist schlechthin unzureichend. Wir werden durch unsere Glaubensgewißheit unmittelbar auf die schöpferische Allmacht des göttlichen Geistes und des Offenbarungswillens Gottes selbst hingewiesen.

Aber in diesem Glauben liegt keinerlei Grund, das Werden Jesu nach seiner natürlichen Seite durch ein die Ehegemeinschaft ausschließendes Naturwunder zu erklären. Denn die „Geburt aus dem Geiste“, welche der Geburt aus dem Weibe und der Zeugung aus dem Willen des Mannes gegenübersteht [1]), hat mit einer Ausschließung des in der Ehe vorliegenden Naturprozesses nichts zu thun. Nach ihr ist Jesus ἀπάτωρ und ἀμήτωρ gleicher-

1) Matth. 11, 11. Joh. 1, 13. Gal. 4, 23. 29 (Röm. 1, 3; 4, 17 ff.). Besonders lehrreich ist die Art, wie Isaak, der doch als Sohn Abrahams und der Sarah erscheint, als κατὰ πνεῦμα, διὰ τῆς ἐπαγγελίας gezeugt, dem κατὰ σάρκα gezeugten Ismael gegenübersteht.

weise [1]). Gottes Wirken ist nicht ein weltartiges Wirken, welches mit den weltlichen Faktoren kollidierend sie ausschließen oder von ihnen ausgeschlossen werden müßte. Es ist ein überweltliches Wirken, welches sich im weltlichen Wirken und durch dasselbe hindurch vollzieht. Und ein Naturvorgang, so sehr er auch subjektiv im Bewußtsein der ihn Vollziehenden von Sünde affiziert sein mag, kann doch als Naturprozeß niemals anders als gut sein, kann also auch seinem natürlichen Ergebnisse nach kein Hindernis für die völlige Verwirklichung des Willens Gottes bieten. Und auch wenn wir uns die Vorstellung gefallen lassen wollten, daß die Notwendigkeit der Sünde sich durch einen Naturzusammenhang vermitteln könnte, dann würde die Geburt aus dem Weibe allein Jesu die Gefahr der Sündennotwendigkeit am wenigsten ersparen. Denn nach biblischer Anschauung lebt die Sündigkeit der menschlichen Art im Weibe energischer als im Manne [2]). Es würde sich also höchstens eine Verstümmelung und Ohnmacht des natürlichen Lebens, nicht die Sündlosigkeit, auf ein solches Naturwunder gründen können, — und folgerichtig müßte sich dann auch die Unnatur als die Grundlage der christlichen Sittlichkeit ergeben, also das katholische Vollkommenheitsideal. Wir verweisen diese Anschauung deshalb aus der Dogmatik. Die biblischen Erzählungen, welche sie enthalten, ergeben sich für jeden, der weiß was Geschichtswissenschaft ist, als ein handgreiflich der Sagenbildung angehöriger Anhang der evangelischen Geschichte. Wir stellen einfach den Glaubenssatz auf, daß die zu einer sittlich vollkommenen Lebensführung zureichenden Anlagen sich in Jesus aus dem Geheimnisse des schöpferischen Geistes Gottes verstehen.

3. Diese besondere Anlage der Persönlichkeit Jesu darf nicht in einer Verstümmelung oder Ohnmacht der natürlichen Triebe, sondern nur in der einzigartigen Macht seiner geistigen Anlage gesucht werden. Denn das neue menschliche Leben, welches von Jesus ausgeht, entfaltet sich als die Beherrschung der Welt durch die geistige Allmacht der Liebe, nicht als eine Verkümmerung der

---

1) Hebr. 7, 3. — 2) 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 13 vgl. 1 Mos. 3. Joh. 7, 29 vgl. Calvin, Inst. II, 13, 4. Luthers Werke, Leipz. Ausgabe XV, 84.

Natur. Und die menschliche Bedingung für die Gottheit Christi ist die religiöse und sittliche Vollkommenheit, nicht die Ohnmacht und Ungesundheit des natürlichen Daseins.

Aber aus diesem Glauben folgt nicht das Recht, in Jesus eine auf Naturbedingungen beruhende „wesentliche Unsündlichkeit" vorauszusetzen. Es handelt sich um die sittliche Befähigung Jesu, sein Leben in bewußter Einheit mit dem göttlichen Zwecke beharrlich durchzuführen, und um seine religiöse Anlage für das volle Verständnis des sich offenbarenden göttlichen Zweckes. Eine solche Anlage aber ist nicht gleichbedeutend mit wesentlicher Unsündlichkeit, d. h. mit der Ausschließung jeder wirklichen Möglichkeit, den göttlichen Zweck den weltlichen Einzelzwecken unterzuordnen. Diese „Unsündlichkeit" würde Jesus völlig aus dem Zusammenhange des uns geschichtlich verständlichen Menschenlebens entfernen. Sie würde seiner sittlichen That allen selbständigen Wert nehmen. Und sie würde dem biblischen Bilde Jesu durchaus widersprechen. Der Jesus der Synoptiker, der Jesus, welchen wir auf Gethsemane sehen, ist jedenfalls kein solcher „wesentlich unsündlicher" Mensch. Und nach Paulus ist der als Davidssohn nach dem Fleische vom Weibe geborene Jesus [1]), in der Nachbildung des Sündenfleisches erschienen. Das heißt seine Erscheinungsform, welche allerdings dem wahren Werte seines Lebens nicht entsprach [2]), war dieselbe, welche an sich selbst, wo ihr nicht höhere Faktoren entgegenwirken, ein weltliches Wollen, also einen Widerspruch gegen den höchsten Zweck notwendig mit sich bringt [3]). Also es fehlten Jesu nicht etwa die Naturfaktoren, aus welchen die Sünde hervorgeht, die Triebe des weltlichen, d. h. sinnlich-selbstischen Begehrens. Sonst hätte ja auch die Sünde nicht in seiner weltlichen Daseinsform ihr Urteil empfangen können (Röm. 8, 3). Sonst könnte nicht seine Verklärung als ein Übergang aus dem Herrschergebiete des Todes und deshalb der Sünde, in den Zustand der Freiheit von beiden erscheinen [4]). Sonst könnte

---

1) Röm. 1, 3; 9, 5. Gal. 4, 4 vgl. Hiob 14, 1. Matth. 11, 11. — 2) Sie ist nicht seine eigene Daseinsform, sondern Nachbildung (ἐν ὁμοιώματι) Röm. 1, 23; 5, 14; 6, 5. — 3) Röm. 8, 3. — 4) Röm. 6, 9f. vgl. 5, 12.

nicht was in Jesus geschah, in jedem Christen nachgebildet werden, wenn er aus dem Gebiete des Fleisches in das des Geistes übergeht (Röm. 6, 11). Und nach dem Briefe an die Hebräer ist Jesus den fleischlichen Menschen in allem gleichgeworden. Er hat nicht bloß äußerlich die Erscheinung von Fleisch und Blut angenommen, sondern auch ihre Eigenschaften der Schwachheit und Versuchbarkeit. Er ist versucht worden wie wir. Also nicht bloß von außen, sondern so, daß auch in ihm eine Stimme dem Leiden widersprach und die Freude suchte [1]). Er hat die Thränen und Seufzer menschlicher Schwachheit kennen gelernt, als die schwere Stunde des Leidens an ihn herantrat [2]). Er hatte seine Zeit, wo nur der Glaube an sein ihn vorgestecktes Ziel (sein Berufsbewußtsein), nicht die eigene Stärke, nicht die eigene Klarheit, ihn aufrecht hielt [3]). Er ist erst im Tode vollendet [4]). Als Hohepriester hat er an der Schwachheit teilnehmen und auch für sich das Opfer der Angst und Thränen bringen müssen [5]). Erst seine zweite Ankunft wird „ohne Sünde" sein [6]). Also denkt auch der Hebräerbrief das Fleisch Christi mit den Eigenschaften ausgestattet, welche es bei anderen Menschen hat. Weltliche Daseinsform ist ohne weltliche Triebe und Neigungen unmöglich. Und wo diese sind, da ist auch die Möglichkeit der Sünde, d. h. die Versuchung dazu, die weltlichen Motive den göttlichen vorangehen zu lassen. Also kann das Geheimnis der Ausrüstung Jesu zum Christusberufe nicht in einer „wesentlichen Unsündlichkeit" bestanden haben, sondern allein in der einzigartigen Vollkraft seiner geistigen Anlage, in seiner religiösen Genialität und sittlichen Energie, welche ihm die Möglichkeit gaben, die in dem weltlichen Dasein begründeten Versuchungen zum Handeln nach weltlichen Motiven in der Stetigkeit des bewußt und klar festgehaltenen göttlichen Zweckes zu überwinden (posse non peccare). Besondere wunderbare Naturbedingungen sind dazu nicht nötig. Nur muß jede tyrannische Steigerung der Naturtriebe in ihm ausgeschlossen gedacht werden. Natürlich konnte nur ein solcher Mensch zum Christus bestimmt sein, in welchem günstige Natur-

---

1) 2, 18; 4, 14. — 2) 5, 7. — 3) 12, 2. — 4) 5, 9; 7, 28. — 5) 5, 7; 7, 26f. — 6) 9, 28.

anlagen, gesunde und einfache Triebe und denkbar günstigste Einflüsse aller Art sich vereinigten. Die Blüte der Menschheit setzt auch die günstigsten Naturbedingungen menschlicher Art voraus. Zu diesen gehört in erster Linie, daß Jesus aus Israel, dem Volke der Religion, — und zwar aus gesunden Zuständen israelitischer Frömmigkeit hervorging, welche dem Auge des Kindes nichts darboten, was ihm als Widerspruch gegen den Willen Gottes zum Bewußtsein kommen mußte. Sodann, daß er geboren ward, als die Zeit erfüllt war, also als der Höhepunkt einer großartigen Entwickelung erreicht war, welche ihn trug, an welcher er selbst erstarken konnte, und welche ihm die Gewißheit des Willens Gottes und das Ziel darbot, das sein Berufsziel werden sollte. Endlich, daß er *diejenigen* Anlagen besaß, welche in jenem Volke und zu jener Zeit nötig waren, um die Gewißheit des höchsten Berufes in ihm zu erzeugen. Keineswegs eine beliebige Fülle aller möglichen menschlichen Anlagen. Wohl aber die Ausstattung zu prophetischer Thätigkeit und die Gabe persönlicher Macht über die Gemüter, wozu unter damaligen Verhältnissen ohne Zweifel auch eine Wunder hervorrufende Energie des Willens und des Glaubens gehörte.

4. Das Hervorrufen des Menschen, welcher Christus geworden ist, muß *vonseiten Gottes* als die beginnende weltliche Verwirklichung seines ewigen Christusgedankens, als ein Fleischwerden seines Logos aufgefaßt werden. Gott sieht schon in dem werdenden Jesuskinde den menschlichen Ort seiner Offenbarung, in welchem er sich will und weiß. Daß Jesus zum Christus geworden ist, das ist vom Gesichtspunkte des ewigen Gotteswillens aus nicht ein Zufall, sondern ein ewiger Gnadenratschluß, aus welchem schon das Werden dieses Kindes hervorgegangen ist.

Aber dieser Gnadenratschluß ist kein *urzeitlicher*, der zeitliche und menschlich-sittliche Entwickelung ausschlösse, sondern ein *ewiger* Ratschluß, der sich in der Zeit und in menschlicher Entwickelung offenbart. Von dem Gesichtspunkte des menschlichen Werdens aus gesehen, ist das werdende Jesuskind noch nicht Christus, sondern nur der heilige Keim *der* menschlichen Persönlichkeit, welche zum Christus geworden ist. Der Christus kann nicht geboren werden, sondern nur durch persönliche Selbstthat

werden. Die Schöpfung, in welcher Gott ihn hervorbringt, ist eine sittliche, geistige Schöpfung, in welcher nicht die Allmacht der Natur, sondern die Weisheit der Regierung und Offenbarung wirken. In dem werdenden Jesuskinde ist der Logos Gottes nicht schon wirklich Fleisch geworden. Er hat in ihm nur den menschlichen Ort, in welchem er Fleisch wird. Nicht das werdende Christuskind ist der neue Mensch, sondern der durch Leiden vollendete Erlöser. So darf die Glaubenslehre keinen Lehrsatz aufstellen, nach welchem sie den ewigen Logos Gottes durch einen Naturakt in dem werdenden Jesuskinde schon verwirklicht dächte. Sie muß die gewöhnliche Anschauung von der Menschwerdung desselben abweisen. In dem werdenden Jesuskinde setzt Gott in der Schöpferallmacht seines Geistes das menschliche Gefäß, in welchem er seinen Offenbarungswillen verwirklichen will, und welches deshalb als Ergebnis dieses Offenbarungswillens und mit ihm verbunden und von ihm getragen sich entfaltet. Aber erst als dieser Offenbarungswille in der Herstellung des Reiches Gottes verwirklicht ist, also erst auf Grund des Heilswerkes, ist er wirklich Fleisch geworden, und ist auch Jesus zum Christus geworden. Sobald man die falsche Vorstellung von einer Sonderpersönlichkeit des Logos fallen läßt, hat diese Vorstellung keinerlei Schwierigkeit. Bis das Werk des Christus vollbracht, also Jesus mit der Christusidee Gottes wirklich eins geworden ist, kann man von dem Gestaltgewinnen des göttlichen Offenbarungswillens in Christus nur als von einem *werdenden* reden. Erst von der Betrachtung des Verklärten aus fällen die Jünger das Urteil, daß Jesus der Fleisch gewordene Logos sei. Der Christus ruht als Idee von Ewigkeit in Gott und geht der irdischen Menschheit als ihr Ziel und ihre Bedingung in Gott voraus. Aber Jesus empfängt auf dem Naturwege nur die Ausrüstung und den Beruf zum Christus. Der göttliche Offenbarungswille als persönlicher Wille der Liebe kann nur auf ethisch-religiösem Wege, durch menschliche Selbstthat, welche die höchste Schöpfungsthat Gottes und seine Selbstmitteilung ist, verwirklicht werden. Was in Gottes ewigem Ratschlusse als Einheit geschaut wird, das legt sich für die menschliche Betrachtung in eine Reihe von zeitlich aufeinanderfolgenden Prozessen auseinander. Das werdende

Jesuskind, für sich betrachtet, ist nicht Christus, geschweige denn Gott oder die Fleischwerdung des Logos.

5. Wenn wir die Gottheit Christi lehren, so müssen wir von Jesus glauben, daß er auf dem Wege der religiös-sittlichen Arbeit den Gotteszweck mit der menschlichen Welt vollbracht, daß also sein menschliches Berufsleben sich erfolgreich mit dem göttlichen Liebeszwecke identifiziert hat. Wir müssen glauben, daß er in der Kraft dieses Berufes, welcher die Kräfte des Geistes Gottes in sich trägt, auf allen Stufen seines Lebens das nach seinen Verhältnissen und für seine Berufspflicht Angemessene verwirklicht, die Versuchungen zu einem dieser Pflicht widersprechenden Handeln überwunden und so sich selbst und sein Leben dem göttlichen Willen als Opfer dargebracht hat und treu erfunden ist. Denn Christus und Gott ist er uns nur, weil er das Gotteswerk vollbracht hat. Christus non potest peccare. Die religiös-sittliche Vollkommenheit ist die menschliche Bedingung für die Gottheit Christi. Also die religiös-sittliche Vollkommenheit, in welcher Jesus den göttlichen Lebenszweck als den eigenen Berufszweck mit vollkommener Klarheit erkannt und mit vollkommener Tapferkeit und Treue durchgeführt hat, ist ein notwendiger Bestandteil unseres Glaubens an Jesus als den Christus, auf Grundlage der Lehre von der Gottheit Christi. Und diese Vollkommenheit in dem schlechthin höchsten und unvergleichlichen Lebensberufe macht Jesus zu dem Einzigartigen in der Menschheit, zu dem, dessen Individualität rein und vollständig in dem allgemein-menschlichen Zwecke aufgeht, weil er sie demselben zum Opfer gebracht hat, — zu dem, welcher mit der Idee des Guten und des „Menschlichen" sich persönlich deckt und darum „der Mensch" schlechthin, der zweite Adam ist.

Aber Jesus hört uns deshalb nicht auf, an sich als eine individuelle menschliche Persönlichkeit mit allen derselben notwendig innewohnenden Grenzen und Besonderheiten zu gelten. Seine Lebensarbeit in dem höchsten Berufe ist eine durchaus eigentümliche und besondere, welche deshalb nicht, wie die falsche Lehre von der Nachfolge Christi meint, äußerlich nachgeahmt und nachgebildet werden kann. Der Geist der Liebe, in welchem er sein Werk gethan hat, ist etwas schlechthin allgemein Gültiges. Er

soll in jedem Christen neu aufleben, so daß Christus in ihm zugleich mit auflebt. Aber er soll sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Aufgaben bethätigen, welche sich aus den verschiedenen Berufspflichten und aus den besonderen Anlagen und Verhältnissen des Einzelnen ergeben. Also Jesus hat seine Persönlichkeit an den schlechthin allgemeinen und höchsten Beruf in der Gesinnung hingegeben, welche in jedem Menschen neues Leben gewinnen soll. Aber er hat es in der vollen Kraft einer einzigartig angelegten und sich entwickelnden charaktervollen Persönlichkeit gethan.

Und es ist kein Grund zu der Voraussetzung vorhanden, daß Jesus in irgendeinem Zeitraume seines irdischen Lebens die „wesentliche Unsündlichkeit“ empfangen hätte, welche ihm seine ursprüngliche Ausrüstung nicht mitteilen konnte. Bis zu seiner Verklärung trug er die weltliche Menschennatur mit den in ihr liegenden weltlichen Trieben und Versuchungen in sich. Ja die Versuchungen mußten sich mit den höheren Anforderungen des Christusberufes steigern, so gewiß sich auch ihre Gefährlichkeit mit der steigenden Macht des Berufsbewußtseins und durch die sittlichen Siege und Erfolge seines Lebens abschwächte. Wir können uns keinen Zeitraum des Erdenlebens Jesu denken, wo er „nicht hätte sündigen können“, wo ihm die Möglichkeit, die weltlichen Motive den göttlichen vorzuziehen, gefehlt hätte. Wir wissen nur, daß er diese Möglichkeit nicht verwirklicht hat. Wir begreifen es psychologisch aus der Macht der sittlich-religiösen Anlage und aus der begeisternden Macht des Christusberufes. Und wir verstehen es als die Verwirklichung eines ewigen Gottesgedankens, also als etwas durchaus nicht Zufälliges. Aber es bleibt trotzdem eine That der sittlichen Freiheit. Jesus war auf Erden nicht „gut“ in dem Sinne der unwandelbaren Güte Gottes [1]), — nicht *χωρὶς ἁμαρτίας* wie der Verklärte [2]). Es war bis zu dem Worte „es ist vollbracht“ immer die Möglichkeit vorhanden, daß Jesus nicht Christus geworden wäre — in welchem Falle wir natürlich über ihn nichts auszusagen hätten —, daß also der ewige Christusgedanke in ihm noch nicht Fleisch geworden wäre. Der christ-

1) Matth. 19, 16ff. — 2) Hebr. 9, 28.

liche Glaube hat natürlich auf diese Möglichkeit als eine nicht verwirklichte sich positiv gar nicht einzulassen. Aber er muß den Raum für sie übrig lassen, welchen sie beanspruchen kann. Wäre freilich die Natur selbst in uns mit ihren Trieben Sünde, wäre es Sünde, daß die Seele geneigt ist, auf die Triebe der Natur einzugehen, so müßten wir Jesus eine wunderbare und schlechthin unverständliche Fühllosigkeit und Energielosigkeit des natürlichen Lebens zuschreiben, um ihn als den Christus verehren zu dürfen. Aber wer den göttlichen Zweck gegenüber den weltlichen Zwecken klar und beharrend festhält, der besitzt die positive sittliche Vollkommenheit bei aller Gesundheit und Lebendigkeit seiner natürlichen Triebe und Wünsche. Und von einer „Anstrengungslosigkeit", mit welcher sich Jesu sittliches Leben wie ein Naturprozeß oder ein Kunstwerk in „innerer Notwendigkeit" entfaltet hätte, weiß die evangelische Geschichte von Gethsemane und Golgatha nichts. Und sie verträgt sich nicht mit dem Gebete der Schwachheit, welches auch von Jesu Lippen erklungen ist. So erscheint das Berufsleben Jesu vonseiten Gottes wie eine geistige Schöpfungs- und Offenbarungsthat Gottes, vonseiten Jesu wie eine heilige sittliche Arbeit mit Kampf, Leiden und Versuchung, aber gekrönt mit dem Preise des vollbrachten höchsten Berufes, mit dem Siege des Guten.

6. Wenn wir die Gottheit Christi lehren, so müssen wir in dem menschlichen Wirken Jesu die weltüberwindende und weltgestaltende Allmacht und Allweisheit verstehen, welche als Wahrhaftigkeit und Treue, als Güte und Gerechtigkeit das Werk Gottes auf Erden verwirklicht haben. Wir müssen eine überweltliche und ewige Macht des Lebens, der Vernunft und Freiheit in Jesus anerkennen. Nur aus ihnen kann sein Werk verstanden werden. Nur sie berechtigen uns, in ihm die Offenbarung Gottes zu sehen und ihn Gott zu nennen. Wir müssen in dem auf Erden in seinem Berufe wirkenden Jesus eine Freiheit von weltlichem Irrtum und weltlicher Gebundenheit und Schwäche, eine todesüberwindende Macht des Lebens, eine Herrlichkeit überweltlicher Art, und eine Seligkeit himmlischen Lebens voraussetzen, welche ihn vor allen Menschen auszeichnen.

Aber diese Überzeugung zwingt uns nicht, Jesus über die Ge-

setze des irdisch-menschlichen Lebens wunderbar erhoben zu denken. Denn die göttlichen Eigenschaften sind in Christus menschlich verwirklicht. Und in Jesus als dem werdenden Christus sind sie in menschlicher Verwirklichung begriffen. Jesus hätte nicht zum Christus werden können, ohne die vollendete religiös-sittliche Genialität, für welche das Lernen auf dem ganzen Gebiete seines Berufes mehr ein Erwachen des Eigentümlichen als ein Aneignen des Fremden ist, und an welcher religiös Verkümmertes und Verzerrtes von selbst abgleitet. Nicht ohne ein Verständnis des in der Religion seines Volkes enthaltenen wahrhaft göttliches Kernes, welches nicht dem Schriftgelehrten, sondern dem Propheten zukommt. Nicht ohne das spontane Erwachen des Bewußtseins von einem einzigartigen Verhältnisse zu Gott und von einem einzigartigen Berufe, welches sich aus dem elementaren Gefühle der Gotteskindschaft zum Bewußtsein der Gottessohnschaft und des Christusberufes steigerte. Nicht ohne eine innere Seligkeit, welche in keinem Leiden des Lebens die innere Gewißheit seiner Gemeinschaft mit Gott erschüttern ließ. Aber daß Jesus sonst anders gelernt haben sollte als andere und frei davon gewesen wäre, in weltlichen Dingen auch Falsches als richtig zu lernen oder sich durch den Schein zu unrichtigen Vorstellungen treiben zu lassen, das folgt keineswegs daraus, daß er der Christus geworden ist. Und weder die juristische noch die theologische Ausbildung der Vorstellungen, welche damals als die richtige galt, konnte davon eine Ausnahme machen, sobald sie nicht das religiöse und sittliche Bewußtsein der Persönlichkeit unmittelbar in Mitleidenschaft zog. Weder eine Vollständigkeit und Lückenlosigkeit der Dogmatik und Ethik Jesu, noch die Unumstößlichkeit seiner metaphysischen Ansichten, z. B. inbezug auf Engel, Teufel u. dgl., folgt aus unserem Glauben an die Gottheit Christi. Von einer „Allwissenheit", wie die gewöhnliche Vorstellung sie auffaßt, kann bei Jesus natürlich noch weniger die Rede sein.

Und Jesus hätte nicht zum Christus werden können, ohne eine Macht des Geistes über die Natur, ohne eine Macht der Persönlichkeit über ihre Umgebung, ohne eine Macht des Willens über die Welt und des Lebens über den Tod, welche ihn befähigten, sich selbst diesen einzigartigen Beruf zu stellen und

denselben in diesem Volke durch allen Widerstand der Welt und alle Schrecken des Todes siegreich durchzuführen. Aber es liegt nicht das leiseste Recht vor, zu meinen, daß die Art seines Wirkens in der Welt andern Bedingungen gehorcht hätte, als das Wirken anderer Menschen, daß er von den Schranken des Raumes und der Zeit, oder von den Grenzen der weltlichen Wirkung, oder von der Vergänglichkeit des weltlichen Organs der Persönlichkeit befreit zu denken wäre. Jesus ist ohne Unklarheit und falsche Vermittelung als ein irdischer Mensch zu denken, welcher gleich uns dem Schatz des göttlichen Inhaltes in dem irdenen Gefäße des weltlichen Daseins trug.

Für den Menschen Jesus ist die Zeit bis zu seiner Vollendung nicht eine Erniedrigung, sondern ein Werden. Gemessen an dem ewigen Werte des Christusgedankens, kann man es eine Erniedrigung Christi nennen. Eine Erniedrigung Jesu aber ist es in keinem Falle. Das Werden Jesu zum Christus durch sittliche Berufstreue, auf dem schmalen Wege, welchen er dem breiten Wege des Glanzes vorzog, und in Gehorsam statt in Selbstwilligkeit, ist ja gerade die rechte Hoheit dieses Menschen, und zeigt seine Herrschaft über die Welt, wie sie ihm als eigene Natur entgegentrat, und über die äußeren weltlichen Hemmungen. Das Kreuz ist der rechte Thron dieses Menschen, die Demut, welche sich an den Willen Gottes zum Opfer hingiebt, sein Königskleid.

7. Wenn wir die Gottheit Christi lehren, so sind wir gewiß, daß Jesus, nachdem er sein Werk vollbracht hat, nun mit der Christusidee Gottes völlig eins geworden ist. Die Lösbarkeit von Jesus und Christus ist nun vorüber. Jesus ist mit seinem Berufe eins geworden. Seine Individualität ist in seinem zentralen Lebensberufe aufgegangen. Da er nicht mehr weltliche, sondern geistige Persönlichkeit ist, wie Gott, — so hat die Berufsidee, welcher er sein Leben geweiht hat, nun in ihm feste und ewige Realität und er hat seine Realität in ihr. Gott hat ihm den Namen über alle Namen gegeben. Er hat ihn zum Herrn und Christus gemacht. Und so hat er auch die Gottheit, welche dem Christus eignet, nun als sein persönliches Attribut empfangen. Der Christus ist für uns Gott. Jesus ist

Gott geworden, indem er Christus ward. Er wird der Stammvater einer Menschheit, welche einen göttlichen Inhalt ihres Lebens besitzt und darum über die Welt und ihre Bedingungen schlechthin erhöht und göttlicher Natur geworden ist. Er wohnt in den Seinen, indem die Christusidee in ihnen wohnt. Er gewinnt in ihnen Gestalt, indem aus der Christusidee immer neue Erscheinungen der Menschheit nach dem Bilde Gottes hervorgehen. Er ist mitten unter den Seinen und wirkt in ihnen kraft des Lebenswerkes, mit dessen ewigem Inhalte seine Persönlichkeit nun identisch geworden ist. Der heiligende und erlösende Geist des Reiches Gottes ist zu seinem Geiste geworden. Und an ihm, als dem Ausdrucke des göttlichen Lebens im menschlichen, muß sich scheiden, was in der Menschheit zu göttlichem Leben fähig ist, und was nicht. Die Vollendung der sittlichen und religiösen Geschichte der Menschheit muß seine Offenbarung, die letzte Entscheidung sein Richterwerk sein.

Aber das alles ist Jesus nur, wenn wir ihn als Christus, als Offenbarer Gottes in Gott anschauen. Wenn wir ihn diesem einen Gott gegenüber anschauen, so bleibt er eine menschliche Persönlichkeit, in welcher Gott das Haupt und die Vertretung der Menschheit sieht. Gott bleibt sein Haupt und sein Gott, und wenn sich ihm alle Kniee beugen sollen, so geschieht das nach dem Willen und zur Ehre Gottes [1]). Er ist für Gott der Erstgeborene unter vielen Brüdern, der Erstgeborene von den Toten; — die Seinen sollen durch ihn zu der unmittelbaren Liebesgemeinschaft mit Gott geführt werden, in welcher Gott alles in allen ist [2]). So hat er nur in Gott und aus Gott und für Gott seine Bedeutung. Nicht ein zweiter Gott neben Gott ist er geworden; sondern er ist in unzertrennlicher Liebeseinheit mit Gott verbunden, empfängt aus ihm seine Gottheit und will nichts sein als in ihm und für ihn.

8. So hat nun auch Jesus selbst seine eigene Persönlichkeit und ihr Verhältnis zur Christusidee aufgefaßt. Er hat sich seinem Gott und Vater gegenübergestellt, als dem einen Gott,

1) Phil. 2, 6ff. Röm. 8, 29. Joh. 20, 17. Hebr. 2, 11. 17; 3, 2. Apg. 2, 36; 5, 31. Apok. 3, 12; 19, 15. Matth. 28, 18; vgl. 1 Joh. 3, 2. — 2) 1 Kor. 15, 28.

welchen er anzubeten hat, und welcher sein Herr ist [1]). Er weiß von keiner Allmacht und Allwissenheit im gewöhnlichen Sinne dieser Worte, die er in Anspruch nähme [2]). Er unterscheidet den weltlichen Willen in sich von dem Gotteswillen, welchem er sich in seinem Berufe zu eigen gegeben hat, und weist das Prädikat „gut" von sich ab, in dem Sinne, wie es Gott, dem allgenugsamen, eignet und mit weltlicher Einzelheit und Bedürftigkeit unvereinbar ist [3]). Er weiß sich von Gott gesendet wie die Propheten. Er redet von den himmlischen Dingen, wie ein Offenbarungsträger [4]). Und was er Großes von sich aussagt, das sagt er von sich als dem Christus aus, in dem Gefühle des einzigartigen Berufes, welcher ihn über alle weltlichen Maßstäbe erhebt.

Jesus hat sich den Menschensohn genannt und damit bezeugt, daß der wahre Wert seines Lebens erst offenbar werden kann, wenn er, den Schranken der Welt enthoben, vom Himmel herab geistig wirkt. Er hat sich unter den Gotteskindern den Gottessohn genannt, weil er es weiß, daß nur er den Beruf des Königs im Reiche Gottes hat, und daß nur in ihm Gottes Liebeswille zur vollen, das ganze Lebenswerk bestimmenden, persönlichen Erscheinung gekommen ist. Er weiß, daß er in seiner Gesinnung eins ist mit der das Reich Gottes schaffenden Gesinnung Gottes. Darum weiß er, daß niemand, als er, Gott erkennt und versteht, und daß wiederum das eigenste Motiv seines Lebens von niemandem als von Gott verstanden wird, es sei denn, daß er es offenbart, also es gemeinschaftbildend macht (Matth. 11, 25 ff.). Die vollkommene Gotteserkenntnis, welche mit dem vollkommenen Aufnehmen der göttlichen Motive, Kräfte und Zwecke in seinen Lebensberuf eins ist, bestimmt sein Selbstbewußtsein gegenüber den anderen Menschen und giebt ihm die Gewißheit, daß aus ihm eine überweltliche Menschheit hervorgeht (Matth. 11, 11), und daß er mehr ist als alles, was vor ihm Gottes Gegenwart unter den Menschen vermittelt hat, mehr als die Propheten, mehr als der Tempel, mehr als die himmlischen

1) Mark. 12, 29. Matth. 4, 4 ff. Luk. 13, 6. — 2) Luk. 22, 29; 12, 50. Matth. 10, 23. Mark. 13, 32. — 3) Matth. 19, 16 ff.; 26, 39. — 4) Matth. 11, 18; 13, 17; 15, 24; 18, 10; 19, 8; 25, 34; 26, 64.

Geister, welche dem Gottesreiche dienen, daß er der Herr und König ist, welcher das Gottesreich persönlich vertritt, wie der König den Staat und der Gesetzgeber, welcher Gottes Willen zu verkünden hat [1]). In diesem Sinne will er für die Seinen der Herr sein, dem sie alles opfern sollen [2]). In diesem Sinne sieht er die Vollendung der Menschheit als seine Vollendung, und die Geschichte des werdenden Gottesreiches als Geschichte seiner Herrschaft an [3]).

Das unvergleichliche Selbstgefühl dessen, der zugleich der demütigste gewesen ist, wurzelt darin, daß er sich als weltliches Individuum vollständig zum Opfer an den göttlichen Zweck hingegeben hat und in diesem göttlichen Zwecke sich selbst in göttlicher Bedeutung, Macht und Herrlichkeit wiederfindet. — So vollendet sich in der Lehre von Jesus als dem Christus und in der Lehre von der Gottheit Christi, was der christliche Glaube über den Heiland auszusagen hat. Was in diese Aussagen sich nicht als innerlich notwendige Folgerung einschließen läßt, das gehört der geschichtlichen Wissenschaft an, welche das Leben Jesu von Nazaret, wie das eines jeden geschichtlichen Menschen in ihren Zusammenhang einzureihen und nach ihren Grundsätzen zu beurteilen hat, unbeeinflußt durch die religiöse Bedeutung, welche dieser Mensch für die Glieder seiner Gemeine hat, als ihr Heiland, Herr und Gott.

1) Matth. 5, 21. 27. 31. 38. 43; 12, 8; 9, 2ff.; 26, 53. — 2) Matth. 5, 10f.; 10, 18. 22. 37. 39; 12, 30; 18, 6. — 3) Matth. 13, 38. 41; 18, 20; 28, 19f.; vgl. 10, 3; 25, 31.

Register.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Kruis

Schultz, Hermann,

Die Lehre von der Gottheit Christi communicatio idiomatum

Gotha 1881